

नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





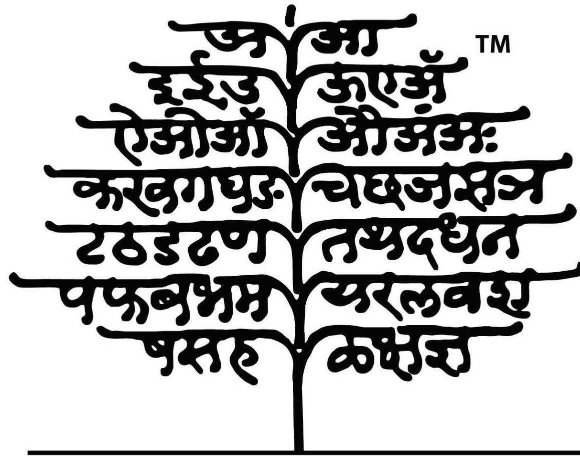
महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई - ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

अनुक्रमणिका







मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे
संगणकीकृत



अनुक्रमणिका

४३५८

१९७५ – ७६

महाराष्ट्र साहित्य परिषद, पुणे ३०

पदाधिकारी व कार्यकारी मंडळ, १९७६–७९

अध्यक्ष : श्री. ग. दि. माडगूळकर

उपाध्यक्ष : डॉ. वि. म. कुलकर्णी, प्रा. म. ना. अदवन्त, डॉ. वि. रा. करंदीकर

कार्याध्यक्ष : श्री. श्री. ज. जोशी

कोषाध्यक्ष : श्री. दा. दि. कुलकर्णी

कार्यवाह : श्री. वि. ग. कानिटकर, श्री. म. श्री. दीक्षित, प्रा. राजा महाजन

'पत्रिका' संपादक : डॉ. हेमन्त इनामदार

सभासद : सौ. ज्योत्स्ना देवधर, श्री. न. म. जोशी, डॉ. प्र. ल. गावडे, डॉ. अशोक कामत, श्री. द. वा. डावरे, डॉ. निर्मलकुमार फडकुले, प्रा. व. स. जोशी, प्रा. म. शं. वाबगावकर, प्रा. कृ. ब. निकुंब, डॉ. स. गं. मालशे.

सभासदांना विनंती

परिषदेचे नवीन वर्ष १ एप्रिल १९७६ पासून सुरू झाले आहे.

घटना दुरुस्तीन्वये वार्षिक वर्गणी १० रु. झाली आहे याची कृपया साधारण सभासदांनी नोंद घ्यावी.

ज्या साधारण सभासदांनी मागील वर्षाची वर्गणी रु. १० अद्याप पाठविली नाही, त्यांनी ती त्वरित पाठवावी. तसेच चालू १९७६–७७ या वर्षाची वर्गणीही पाठवावी. साहित्य पत्रिकेचे अंक वेळच्या वेळी पाठविण्याच्या दृष्टीने ही विनंती करीत आहोत.

ज्या सभासदांना शक्य असेल त्यांनी २०० रु. पाठवून परिषदेचे आजीव सभासद व्हावे. चार हप्त्यांत, पण एका वर्षांत ही वर्गणी भरता येईल.

श्री. ज. जोशी
कार्याध्यक्ष

अनुक्रमणिका

महाराष्ट्र राज्य साहित्य-संस्कृती मंडळपुरस्कृत
महाराष्ट्र-साहित्य-परिषदेचे मुखपत्र.

महाराष्ट्र-साहित्य-पत्रिका

शासनाने
पुरविलेल्या स्वस्त
कागदातून
प्रस्तुतचा
अंक सिद्ध
झालेला आहे.

प्रसिद्धी दिनांक
३१ मार्च १९७६

अंक १९५–९६
ऑक्टो. ७५ ते
मार्च ७६
आश्विन–फाल्गुन
१८९७

किंमत पाच रुपये

अनुक्रमणिका

अनुक्रमणिका

संपादकीय

वाचकहो !

महाराष्ट्र साहित्य पत्रिकेच्या गेल्या तीन वर्षांतील विविध अंकांचे आमच्या वाचकांनी अतिशय आनंदाने स्वागत केले आणि विशेषतः कविवर्य ताम्बे विशेषांक, पु. ल. देशपांडे विशेषांक, श्रीज्ञानदेव विशेषांक याबद्दल असंख्य वाचकांनी जे प्रशंसनीय उद्गार काढले त्याबद्दल आम्ही त्यांचे ऋणी आहोत. या अंकांच्या निर्मितीत माझे संपादक-मंडळा-तील सर्व सहकारी यांचे मार्गदर्शन, विशेषतः श्री. रा. ज. देशमुख यांनी सजावटीसाठी आणि आस्थापनेसाठी घेतलेले परिश्रम, 'कल्पना' मुद्रणालयाचे श्री. लाटकर व श्री. बोरगावकर आदी मुद्रणालयातील कर्मचारी यांचा वाटा मोठा आहे. सर्वांच्या सहकार्याने कार्यकारी मंडळाने आमच्यावर सोपविलेली जबाबदारी यथाशक्ति, यथामति पार पाडता आली. पत्रिकेचे संपादन ही कठीण जबाबदारी होती. संपादनकार्यात विविध कडू-गोड अनुभव आले. कागदाची टंचाई, आर्थिक बळ इ. अनेक कारणांमुळे पत्रिकेचे अंक नियमित निघू शकले नाहीत, तसेच पत्रिकेत मुद्रणदोष काळजी घेऊनही राहून गेले याची आम्हास जाणीव आहे. पत्रिकेच्या लेखकवर्गात कितीतरी नवी भर पडल्याचे प्रत्ययास येईल. पत्रिकेची वाचनीयता, आकर्षकता वाढल्याबद्दल अनेकांनी धन्यवाद दिले. साहित्यविषयक प्रश्न, साहित्यकृतींची समीक्षा, संशोधन इ. बाबींनाच पत्रिकेत स्थान असणार. त्यामुळे लोकप्रिय नियतकालिकांचा 'फॉर्म्युला' पत्रिकेला कसा अमलात आणता येणार ? 'पत्रिका' समाजातील सर्व थरांतील सर्व प्रवृत्तींचे स्वागत करण्यास उत्सुक आहे. साहित्यकृतींचे समीक्षण वस्तुनिष्ठ दृष्टीने व्हावे, साहित्यविषयक प्रश्नांची मूलगामी चर्चा व्हावी, संशोधन-कार्य विचारार्थ पुढे यावे यावरच पत्रिकेचा भर आहे. आमच्या विनंतीप्रमाणे लेखकांनी लेखन-साहाय्य केले. मर्यादित पृष्ठसंख्येमुळे अजूनही बरेच लेखन अंकातून प्रकाशित करता आले नाही. ते हळूहळू प्रसिद्ध होईल. 'पत्रिके'वर आपण पूर्वीप्रमाणेच लोभ ठेवलात याबद्दल कृतज्ञता व्यक्त करणे हे आमचे कर्तव्य आहे.

'कऱ्हाड'चे साहित्यसंमेलन

अखिल भारतीय मराठी साहित्य संमेलनाचे एकावन्नावे अधिवेशन कऱ्हाडला भरले होते ते अनेक दृष्टींनी संस्मरणीय होते. चर्चा (काही बारगळलेल्या), परिसंवाद, करमणु-कीचे कार्यक्रम, कविसंमेलने इ. सर्व नेहमीप्रमाणे होतेच. कऱ्हाडकरांच्या आतिथ्यशीलतेचे कौतुक करायलाच हवे. संमेलनात या ना त्या कारणाने झालेल्या भाषणांतून मुख्य स्वर उमटत होता तो विचार आणि उच्चार स्वातंत्र्याचा. संमेलनाचे उद्घाटक तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री

अनुक्रमणिका

जोशी यांच्या भाषणातील सूत्र लेखनस्वातंत्र्य हवे हेच होते, तर संमेलनाचे स्वागताध्यक्ष यशवन्तराव चव्हाण म्हणत होते की मुक्तविचाराचा सिद्धांत हा एक आकर्षक विचार आहे आणि मूलतः तो समर्थनीय आहे. पण आजच्या सामाजिक क्षेत्रात उभ्या असलेल्या इतर राष्ट्रीय प्रश्नांचा संदर्भ विसरुन हा सिद्धान्त यशस्वी होऊ शकेल काय याचे चिंतन होणे आवश्यक आहे. समाजाच्या सर्व थरांतील लेखकांनी सामाजिक जाणीव व्यक्त केली पाहिजे असे त्यांचे म्हणणे ! साहित्याने समाजाभिमुख व्हावे, स्वातंत्र्य आणि जबाबदारी यांचा समन्वय हवा, नव्या सामाजिक प्रबोधनाचे कार्य साहित्यिकांनी करावे इ. त्यांच्या भाषणातील मुद्दे चिंतनीय होते. पु. ल. देशपांडे यांच्या भाषणातही 'विचारस्वातंत्र्या'चीच आवश्यकता आहे असा सूर होता. दुर्गाबाई भागवतांचे अध्यक्षीय भाषण अनेक साहित्यविषयक प्रश्नांची मूलगामी चर्चा करणारे होते. मुक्त विचारस्वातंत्र्याची गरज त्यांनीही प्रतिपादिली. लेखकाने पुढच्या पिढीला शिकवायचे नसते. ते काम शिक्षकाचे असे ठामपणे सांगून त्या म्हणाल्या, "लेखकाजवळ दृष्टी असते. त्याचे मन विकसनशील असते. कळीत फूल लपावे तशी त्याची दृष्टी लेखनात लपलेली असते. लेखक आणि वाचक जेव्हा एका पातळीवर येऊन कलाकृतीचा आस्वाद दिला–घेतला जातो तेव्हा ती कलाकृती आपोआप साकारते." पारतंत्र्याच्या काळात लेखकाला जेवढी प्रतिष्ठा होती तेवढी ती आता राहिली नाही ही व्यथा त्यांनी व्यक्त केली आणि त्याची कारणमीमांसाही केली. "माणूस प्रथम स्वतःशी सुसंगत झाला नाही तर तो कुणाशीच सुसंगत होत नाही, त्याचा संवाद इतरांशी जुळत नाही" हे त्यांचे म्हणणे योग्यच होते. अमुक गोष्ट तू लिही, असेच विचार मांड, असेच परिस्थितीचे चित्रण कर असे लेखकाला सांगणे बरोबर नाही असे त्यांनी निक्षून सांगितले. कारण बंधनांच्या विळख्यात साहित्य टवटवीत होत नाही, विकास पावत नाही असे त्यांचे म्हणणे होते. महायुद्धोत्तर कालखंडातील साहित्याला नव्या जीवनसंघर्षाला तोंड द्यावे लागत आहे त्याचे स्वरूप विशद करून दुर्गाबाईंनी व्यक्तिमात्राला आपले केंद्र हरवल्याची जाणीव झाली आहे असे सांगितले. विज्ञान आणि साहित्य यांचा अतूट संबंध आहे इ. मुद्दे मांडून त्या म्हणाल्या की "जो निर्माणकार आहे त्याला निर्मितीसाठी एकटेच जाणे प्राप्त होते. त्याची व्यथा, त्याची वेदना, शोक सारे काही त्यालाच सोसावे लागते. जीवनातल्या संकटांबरोबर झुंजताना त्याने तडजोड केली तर कदाचित भौतिक स्वास्थ्य त्याला मिळेल, कदाचित मानसिक निर्धास्तपणा मिळेल पण निर्मिती कोंडून त्याला सुख निश्चित मिळणार नाही आणि मोठ्या श्रेयाला तो मुकेल." लेखकाला 'श्रेय' लाभावे असेच कुणीही म्हणेल ! दुर्गाबाईंचे भाषण प्रखर विचारांनी भरलेले आणि म्हणूनच भारून टाकणारे होते असे म्हटले पाहिजे. श्री. भाऊसाहेब खांडेकरांचे अभूतपूर्व स्वागत व त्यांचे 'मनोगत' मंत्रमुग्ध करील असेच होते.

नागपूरचे दलित साहित्य सम्मेलन

जानेवारीच्या १७ व १८ तारखेला नागपूर येथे दलित लेखकांचे संमेलन भरले होते.

अध्यक्ष होते महाराष्ट्र लोकसेवा आयोगाचे अध्यक्ष डॉ. म. ना. वानखडे. त्यांनी आरंभीच सांगितले की डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांनी नागपूर येथे सर्वांसमवेत जे धम्मचक्र फिरवले त्या क्रांतिकारक घटनेतून जे सर्वंकष बंड आणि वैचारिक आंदोलन दलित समाजाच्या ठायी उत्पन्न झाले त्याचा एक आविष्कार म्हणजेच दलित साहित्य होय. मराठीत स्वप्नरंजनात्मक लेखन अधिक झाले हे त्यांचे म्हणणे खोटे नाही. मात्र पाश्चात्त्य जीवनातील औद्योगीकरणामुळे व यांत्रिकीकरणामुळे आलेल्या शून्यवादाचे आणि निराशावादाचे अंधानुकरण नवे वाङ्मय निर्माण करणाऱ्या लेखकांनी केले, हे त्यांचे म्हणणे मुळीच खरे नाही. तशी त्यांची ' दलित ' शब्दाची व्याख्या व्यापक आहे. ते म्हणतात की, जे पिळले गेलेले असे श्रमजीवी आहेत, ते सर्व दलित या व्याख्येत समाविष्ट होतात. पांढरपेशा लेखकांनी आणि समीक्षकांनी ठरविलेली मूल्ये, सिद्धान्त, कार्य आणि सौंदर्याच्या समीक्षेची मूल्ये दलित लेखकाने झुगारून दिली आहेत—नव्हे देणे अपरिहार्यच होते असे वाटते. या भाषणाच्या अखेरीस ते म्हणतात, " दलित लेखकांनी दलित जनतेसाठीच, त्यांच्या जागृतीसाठीच, प्रस्थापितांच्या recognition च्या मागे न लागता, लिहिले पाहिजे दलित जनतेसाठी, केवळ तिच्यासाठी ! "

जळगाव जिल्हा साहित्य संमेलनाचे अमळनेर अधिवेशन :

८ फेब्रुवारी १९७६ रोजी जळगाव जिल्हा साहित्य संमेलनाचे अमळनेर येथे अधिवेशन भरले होते. या संमेलनाचे अध्यक्ष होते कविवर्य वसंतराव वापट! त्यांनी आपल्या भाषणातून कवितेबद्दल प्रपंच केला. प्रथमच त्यांनी सांगितले की एकीकडे मराठी कवितेची आशयघनता वाढलेली आहे, मराठी कवींच्या अनुभूतीला सूक्ष्मता आणि सखोलता आहे तर दुसरीकडे काव्यकलेची विविधता, अभिव्यक्तीच्या सौंदर्याचे नवे नवे उन्मेष दिसेनासे झाले आहेत. श्री. वापट यांचे भाषण अतिशय महत्त्वाचे आहे. कारण आजच्या कवितेचे स्वरूप त्यांनी अचूक वर्णिलेले आहे. जणू त्यांनी आपल्या व्यथा व्यक्त केल्या आहेत. सौंदर्याचे रसिकतेने केलेले चित्रण, प्रीतिभावनेच्या असंख्य नाजूक छटा, इंद्रियसंवेदनांमधून जाणवणारी मूलभूत सुखे, अनंत विश्वातल्या अनपेक्षित सौंदर्याची चमत्कृती या आणि अशा अनुभवविशेषांना कवितेत स्थानच राहिलेले नाही असा त्यांचा अभिप्राय आहे. कवितेतून कवींचे चेहरेच नाहीसे होत चालले आहेत असे मार्मिक विधान करून ते म्हणतात, " ध्येय, प्रेम, आशा, स्वप्ने, सौंदर्यपूजन, आत्मशोध ही कवींची जन्मसिद्ध मूल्ये आहेत. त्यांच्याशी इमान राखण्यासाठी त्याला जागरूक राहावेच लागेल. या गोष्टी वजा करून कवितेचा संसार उभा करू म्हणणाऱ्यांना कवितेची आणि कवित्वाची महतीच कळली नाही. " यानंतर कवींनी अंतर्मुख होऊन विचार करावा असा एक विषय श्री. वापट यांनी चर्चेसाठी घेतला आहे. आपल्या कलेविषयी कवी बेफिकीर होऊ लागले आहेत की काय अशी शंका व्यक्त करून ते म्हणतात की कवीची कलाविषयक अनास्था केवळ छंदापुरतीच मर्यादित नाही तर शब्द-

कळेविषयी अशीच उदासीनता अनुभवाला येते. नादयोजन, श्रुतयोजन या बलस्थानांची उपेक्षा, प्रतिमांची विस्कळित गर्दी या आजच्या कवितेतील उणिवांवर त्यांनी नेमके हल्यार धरले आहे. अखेरीस ते म्हणतात, " गेल्या काही वर्षांत दडपलेल्या आत्म्यांचे उफाळून वर आलेले लाव्हालोट ही देखील काव्याच्या जिवंतपणाची खूण आहे. पण आक्रोश आणि आव्हान, चीड आणि चीत्कार, जीवघेणी निराशा आणि दुःखिताचे एकाकीपण इ.धाग्यांच्या बरोबरच आपल्या चैतन्याची विचित्र लीला आणि आपल्या जीवनातील विलक्षण भावनाढ्य यांच्या आधाराने स्फुरण पावणारी अनुभूतिश्रीमंत कविताही आपल्याला हवी आहे. "

अचलपूरचे विदर्भ साहित्य संमेलन

फेब्रुवारीच्या पहिल्या आठवड्यात विदर्भ साहित्य संमेलन अचलपूर येथे भरले. अध्यक्षपदी संस्कृतचे प्राध्यापक डॉ. मधुकर अष्टीकर हे होते. एकूण नव्या वाङ्मयीन प्रवृत्ती-विषयी आकसाने ते बोलत असावेत असे त्यांचे भाषण वाचताना वाटले. अर्थात नव्या वाङ्मयाबद्दल विरोधी सूर लावायचा हीही एक भूमिका असू शकते.

अभीष्टचिंतन

साहित्य परिषदेच्या कार्याशी वेगवेगळ्या नात्याने अतिशय घनिष्ठ संबंध असलेले जळ-गावचे मराठीचे प्राध्यापक म. ना. अदवन्त यांची एकसष्ठी नुकतीच साजरी झाली. प्रा. अदवन्तांनी उत्तम शिक्षक म्हणून लौकिक मिळविला. मनाचे संकल्प, काही कथाकार इ. वाङ्मयसंपदा त्यांच्या गाठीला आहे. सेवानिवृत्तीनंतर साहित्य-समीक्षा, साहित्य-संशोधन या कार्यांत ते मग्न होत आहेत. त्यांचे मनःपूर्वक अभिनंदन !

साहित्य अकादमीचा पुरस्कार ' सौंदर्य-मीमांसे 'ला !

यंदाचा भारतीय साहित्य अकादमीचा पुरस्कार मुंबई विद्यापीठातील इंग्रजीचे प्राध्यापक डॉ. रा. भा. पाटणकर यांच्या ' सौंदर्य-मीमांसा ' या ग्रंथाला मिळाला याबद्दल आम्ही त्यांचे हार्दिक अभिनंदन करतो. उत्तम अध्यापक अशी त्यांची कीर्ती आहेच. १९६० साली. प्रा. मेनेझिस यांच्या मार्गदर्शनाखाली त्यांनी पी.एच. डी पदवी मिळविली. आरंभी ते समीक्षा लेखन करीत होते, नंतर ते सौंदर्यशास्त्राच्या अध्ययनात रंगून गेले. १९६९ मध्ये त्यांचे ' इस्थेटिक्स ॲन्ड लिटररी क्रिटिसिझम ' हे पुस्तक प्रसिद्ध झाले. कांट आणि क्रोचे यांच्या वरील लेखमाला त्यांनी पुरी केली. नंतर ' सौंदर्य-मीमांसा ' हा मौलिक ग्रंथ प्रसिद्ध झाला. मराठी समीक्षेला मजबूत पाया मिळवून देणारा हा ग्रंथ आहे यात शंकाच नाही.

शासकीय पुरस्कार विजेत्यांचे अभिनंदन

एप्रिल १९७३ ते मार्च १९७४ या कालावधीत प्रसिद्ध झालेल्या मराठी पुस्तकांना महाराष्ट्र शासनाने पारितोषिके देऊन गौरविले आहे. या सर्व लेखकांचे मनःपूर्वक

अभिनंदन ! यात जुन्या कार्यकारिणीचे सदस्य श्री. भालवा केळकर यांच्या ' गुरुवरचा माणूस ' या पुस्तकाचा समावेश आहे. त्यांचे अभिनंदन !

पद्मभूषण तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी

महाराष्ट्र साहित्य परिषदेचे विश्वस्त तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांना भारत सरकारने पद्मभूषण पदवी देऊन भूषविले आहे. आम्ही त्यांचे हार्दिक अभिनंदन करतो.

श्री. दे. द. वाडेकर यांचे अभिनंदन !

महाराष्ट्रात एकेका कार्याला वाहून घेऊन ते कार्य सिद्धीला नेणाऱ्या अनेक व्यक्ती आहेत. परिषदेच्या कार्याशी ज्यांचे किती तरी वर्षांपासून घनिष्ठ संबंध आहेत असे तत्त्वज्ञानाचे ज्येष्ठ प्राध्यापक श्री. दे. द. वाडेकर ही अशीच एक व्यक्ती ! तत्त्वज्ञान महाकोश रचण्याची जबाबदारी प्रा. वाडेकर यांनी पूर्ण केली आहे. या ज्येष्ठ, व्यासंगी, विचारवंताचे आम्ही नम्रतापूर्वक अभिनंदन करतो.

राष्ट्रीय पारितोषिक विजेते श्री. चिंतामणी लाटकर

अभिमान वाटावा अशा काही संस्था व व्यक्ती पुण्यात आहेत. ' कल्पना ' मुद्रणालयाचे श्री. चिंतामणी सदाशिव लाटकर ही एक अशीच व्यक्ती ! महाराष्ट्र-राज्याची उत्कृष्ट ग्रंथ-छपाईसाठी ठेवलेली पारितोषिके सतत पाच वेळा पटकाविण्याचा विक्रम त्यांनी केला आहे. यंदा केंद्र सरकारने आयोजित केलेल्या १८ व्या मुद्रणसौष्ठवाच्या स्पर्धेत त्यांनी छापलेल्या ' माझे गुरु – धनंजयराव गाडगीळ ' या पुस्तकाची १४ भाषांतून छापलेल्या पुस्तकांतून उत्कृष्ट मुद्रणाबद्दल राष्ट्रीय पारितोषिकासाठी निवड झाली, ही त्यांच्या मुद्रणकलाकौशल्याची साक्ष आहे. आम्ही त्यांचे मनःपूर्वक अभिनन्दन करतो.

१९७२ च्या कॅप्टन लिमये लघुकथा पारितोषिक विजेत्या सौ. सुधा नरवणे

कॅप्टन लिमये कथावार्षिकाच्या तिसऱ्या वर्षीच्या कथांतून यंदा कॅ. लिमये कथास्पर्धा पारितोषिक समितीने पारितोषिकासाठी सौ. सुधा नरवणे यांच्या ' विरत गेलेलं धुकं ' या कथेची निवड केली आहे. एक हजार रुपयांचे पारितोषिक मिळालेली सौ. नरवणे यांची कथा ' धरती ' मासिकाच्या १९७२ मधील मार्चच्या अंकात प्रसिद्ध झाली होती. १९७२ मध्ये प्रसिद्ध झालेल्या सुमारे ३७०० कथांतून श्री. राम कोलारकर व सौ. छाया कोलारकर यांनी संपादित केलेल्या कथावार्षिकात १५ कथा समाविष्ट केल्या होत्या. त्या कथांतूनच ' विरत गेलेलं धुकं ' या कथेला सन्मान लाभला. सौ. सुधा नरवणे यांचे ' मरालिका ' आणि ' दोलाचल ' हे संग्रह प्रसिद्ध झाले आहेत. आम्ही त्यांचे या यशाबद्दल हार्दिक अभिनन्दन करतो.

कै. विष्णुपंत भागवत : श्रद्धांजली

'सत्यकथा' मासिकाचे संपादक-मुद्रक-प्रकाशक श्री. विष्णुपंत पुरुषोत्तम भागवत हे दिनांक २२ डिसेंबर १९७५ रोजी निधन पावले. 'मौज प्रकाशन'चे ते एक प्रमुख आधार स्तंभ होते. १९४० साली रुइया कॉलेजातील विज्ञानशाखेचा अभ्यासक्रम सोडून ते प्रभात दैनिक, साप्ताहिक मौज व सत्यकथा यांच्या कामात लक्ष घालू लागले. १९४३ नंतर सर्व जबाबदारी त्यांच्यावर येऊन पडली. वाचकांची अभिरुची जोपासून ती संपन्न करण्याचे धोरण मौजप्रकाशनांनी आरंभापासून अवलंबिले होते. मौजप्रकाशनांचा आर्थिक व्यवहार, व्यवस्थापन कुशलतेने सांभाळण्याचे काम विष्णुपंतांनी चोख बजावले. मुद्रण किंवा प्रकाशन नीटनेटके, सुबक, मोहक व्हावे म्हणून त्यांनी अपार कष्ट तर उपसलेच पण समग्र ग्रंथ-व्यवहाराच्या प्रत्येक अंगोपांगांबद्दल अखंड चिंतन केली. अगदी अलीकडे त्यांच्या सखोल चिंतनाचा प्रत्यय त्यांनी केलेल्या लेखनांतून व भाषणांतून येत असे. ब्रिटिश प्रिंटरच्या एका अंकात प्रतिकूल परिस्थितीमुळे ललित व वैचारिक पुस्तके पुढील वर्षी कमी संख्येने प्रसिद्ध होणार आणि परिणामी नव्या लेखकांच्या पुस्तकांच्या प्रसिद्धीची शक्यता खूपच कमी होणार ही बातमी वाचून विष्णुपंत कसे अस्वस्थपणे बोलत ते अनेकांच्या परिचयाचे आहे. विष्णुपंतांना आम्ही भावपूर्ण श्रद्धांजली अर्पण करतो.

कै. चं. वि. बावडेकर

१९ जानेवारी १९७६ रोजी 'विविधवृत्त'चे आलमगीर श्री. चं. वि. बावडेकर निधन पावले. एक झुंजार, ध्येयवादी, व्रतस्थ, निर्भय पत्रकार म्हणून त्यांची ख्याती होती. विविध-वृत्त साप्ताहिकाने एक कालखंड गाजविला होता. या साप्ताहिकाचे महत्त्वाचे वैशिष्ट्य म्हणजे 'आलमगीर' हे सदर ! हे सदर बावडेकरांच्या शैलीदार लेखनामुळेच लोकप्रिय झाले. विविधवृत्त सोडल्यानंतर त्यांनी 'आलमगीर' काढला. पण तडजोड करण्याची व्यवहारी वृत्ती त्यांची नव्हती. मोडेन पण वाकणार नाही असा त्यांचा मराठी बाणा ! मराठी साहित्य संघाच्या कार्यात कै. अ. ना. भालेरावांबरोबरच त्यांचाही वाटा आहे. या निर्भय पत्रकाराला आमची श्रद्धांजली !

नव्या कार्यकारिणीचे स्वागत

महाराष्ट्र साहित्य परिषदेची त्रैवार्षिक निवडणूक संपली. १९७६ ते ७८ या वर्षांसाठी नवी कार्यकारिणी एक एप्रिल ७६ पासून स्थानापन्न झाली. अध्यक्ष म्हणून श्री. ग. दि. माडगूळकर व उपाध्यक्ष म्हणून डॉ. वि. म. कुलकर्णी, प्रा. म. ना. अदवन्त व डॉ. वि. रा. करंदीकर यांची निवड झाली. श्री. ज. जोशी हे कार्याध्यक्ष आहेत तर मधुकाका ऊर्फ दा. दि. कुलकर्णी हे कोषाध्यक्ष आहेत. कार्यकारिणीत सौ. ज्योत्स्ना देवधर, डॉ. हेमन्त इनामदार, डॉ. प्र. ल. गावडे, श्री. न. म. जोशी, श्री. वि. ग. कानिटकर, प्रा. कृ. व. निकुम्ब, डॉ. निर्मलकुमार फडकुले, डॉ. व. स. जोशी, श्री. डावरे, प्रा. वाबगावकर, प्रा. राजा महाजन यांचा समावेश आहे.

अनुक्रमणिका

मनोगत — वि. स. खांडेकर

भारतीय ज्ञानपीठाचे अध्यक्ष सर्वश्री शांतीप्रसादजी जैन, आदरणीय श्रीमती महादेवी वर्मा, निवड समितीचे अध्यक्ष डॉ. उमाशंकर जोशी, निवड समितीचे सन्मान्य सदस्य, विविध भारतीय भाषांतील नामांकित साहित्यकार आणि साहित्यप्रेमी मित्रहो—

१९७४ चा पुरस्कार माझ्या लेखनाला देऊन ज्ञानपीठाने माझा जो गौरव केला आहे त्याबद्दल मी कृतज्ञ आहे. भारतीय साहित्यक्षेत्रातला हा सर्वोच्च बहुमान आहे. आणि तो भारतातील एक श्रेष्ठ कवयित्री श्रीमती महादेवी वर्मा यांच्या हातून स्वीकारणे ही तेवढीच बहुमानाची गोष्ट आहे.

हा पुरस्कार भारतीय साहित्यक्षेत्रातला फार मोठा सन्मान आहे, असे मी आत्ताच म्हणालो; पण तो माझा वैयक्तिक सन्मान नसून सौंदर्य, सामर्थ्य आणि साधुत्व या गुणांनी संपन्न असलेल्या मराठी सर्जनशील साहित्याचा एक प्रतिनिधी म्हणून मला लाभला आहे याची पूर्ण जाणीव मला आहे. ज्ञानदेव-तुकारामासारखे संतकवी, टिळक-आगरकरांसारखे निबंधकार आणि कादंबरीकार हरिभाऊ आपटे, कविवर्य केशवसुत, विनोदकार श्रीपाद कृष्ण कोल्हटकर व नाटककार राम गणेश गडकरी ही मराठी साहित्याच्या उत्तुंग शिखरांपैकी काही. या सर्व साहित्यकारांचा माझ्या लेखनाच्या जडण-घडणीत मोठा वाटा आहे. या सर्वांचा मी फार फार ऋणी आहे. मात्र या सर्वांत श्रीपाद कृष्ण कोल्हटकरांचा मी अधिक ऋणाईत आहे. उदंड साहित्यप्रेमामुळे खेड्यातल्या एका शिक्षकाला त्यांनी जे उत्तेजक मार्गदर्शन केले ते केवळ अविस्मरणीय आहे.

दि. २६ फेब्रु. ७६ रोजी भारतीय ज्ञानपीठाच्या पुरस्काराचा स्वीकार करताना श्री. वि. स. खांडेकर यांनी केलेल्या इंग्रजी भाषणाचा भावानुवाद.

अनुक्रमणिका

सर्व भारतीय भाषांचे एकात्म व्यासपीठ निर्माण करून गेल्या दशकात ज्ञानपीठाने राष्ट्राची मोठी सांस्कृतिक सेवा केली आहे. मात्र श्रीमती रमादेवी जैन—ज्ञानपीठाच्या पुरस्कार-योजनेच्या मागे उभी असलेली मूर्तिमंत प्रेरणा—आज आपल्यात नाहीत याचे मनस्वी दुःख होते.

" निसर्गभिन्नास्पदमेकसंस्थम्
अस्याम् द्वयम् श्रीश्च सरस्वतीश्च । "

(स्वभावतः एकमेकीशी फटकून वागणाऱ्या लक्ष्मी आणि सरस्वती या दोन देवता त्यांच्या ठिकाणी एकरूप झाल्या होत्या) असे यथार्थतेने म्हणता येईल. त्यांच्या पवित्र स्मृतीला माझे विनम्र अभिवादन.

भाषा नद्यांसारख्या असतात. दोन्हींनाही लोकमाता म्हणणे सर्वार्थांनी उचित ठरेल. भारतातल्या नद्यांनी इथल्या जनतेचे पिढ्यान् पिढ्या शरीरपोषण केले आहे आणि भारतीय भाषांनी शतकानुशतके त्या जनतेच्या आत्मिक पोषणाचे कार्य यशस्वी रीतीने पार पाडले आहे, या आत्मिक पोषणाची दोन अतुलनीय उदाहरणे म्हणजे रामायण आणि महाभारत हे ग्रंथ होत. ह्या दोन ग्रंथांनी दीर्घ काळ लोकांचे सात्त्विक मनोविनोदन तर केले आहेच, पण रंजनाच्या जोडीने जीवनविषयक तत्त्वज्ञानाची शिकवणही देऊन मानवी व नैतिक मूल्यांनी तिचे मन—सुसंस्कारित केले आहे.

पण ह्या सर्व आता जुन्या गोष्टी झाल्या. गेल्या शंभर वर्षांत प्राचीन समाजव्यवस्था नष्ट होत आली असून तिची जागा सर्वस्वी भिन्न अशा आधुनिक समाजरचनेने घेतली आहे. सर्वसाक्षी व सर्वशक्तिमान परमेश्वरावर पूर्ण श्रद्धा आणि त्याचप्रमाणे धार्मिक आदेशावर संपूर्ण विश्वास हे जुन्या समाजव्यवस्थेचे प्रमुख अंग होते. पण आता धर्माची जागा विज्ञानाने घेतली आहे. विज्ञानाला सतत येणाऱ्या भरतीच्या प्रचंड लाटांनी अनेक जुनी मूल्ये व जुन्या श्रद्धा नामशेष केल्या आहेत. विज्ञानाने निसर्गाच्या अनेक रहस्यांवर नवा प्रकाश टाकला असून त्याची विजयी घोडदौड एकसारखी सुरू आहे. या घोडदौडीकडे सर्वसामान्य मनुष्य आदर आणि आश्चर्य यांनी युक्त अशा भावनेने पाहात आहे. त्याच्या दृष्टीने विज्ञानाचा प्रकाश हा, ' हात लावला की सोनं ' असा वर लाभलेल्या मिडास राजाच्या स्पर्शासारखा आहे.

अल्पावधीतच विज्ञानाने केवळ मानवी जीवनाला उपयुक्त असणाऱ्या गोष्टी विपुल प्रमाणात निर्माण केल्या आहेत असे नाही, तर मानवाच्या उपभोगप्रवण प्रवृत्तीला उपकारक अशा सुखविलासांचीही समृद्धी करून भूतलावर स्वर्ग आणण्याचा चंग बांधला आहे.

मात्र ह्या नानाविध सुखसाधनांचा सामान्य मनुष्याला लाभ मिळतो असे नाही. पण विज्ञान त्याचा विचार करू शकत नाही. कारण ते स्वभावतःच नीतिनिरपेक्ष आहे.

आर्थिक विषमता व सामाजिक अनैतिकता यांच्यामुळे ही सर्व सुखसाधने सामान्य माणसांना उपलब्ध होऊ शकत नाहीत. पण केवळ विज्ञानाने मिळविलेल्या एकाहून एक मोठ्या विजयाकडे पाहिले म्हणजे विज्ञानयुग हे मानवतेचे सुवर्णयुग आहे हे कुणालाही मान्य करावे लागेल.

पण याच कालखंडातल्या सर्जनशील साहित्याकडे आपण पाहिले तर सर्वस्वी भिन्न असे चित्र डोळ्यांपुढे उभे राहते. सामान्य मनुष्य हा आता अशा वाङ्मयाचा नायक झाला आहे हे खरे; पण या नायकाभोवती कुठल्याही प्रकारच्या पराक्रमाचे पुसट वलय-सुद्धा नाही. हा एकाकी आणि विफलतेने ग्रस्त झालेला प्रवाहपतित मानवप्राणी या वाङ्मयात आपल्याला पुनः पुन्हा भेटतो. मानवजातीच्या भविष्य काळाविषयी तो निराश आहे. वादळी समुद्राच्या प्रचंड लाटांनी कुठेही फेकल्या जाणाऱ्या होडीसारखी या जगात मनुष्याची अवस्था आहे असे त्याला सारखे वाटत राहते. या निराशाग्रस्त मनः-स्थितीत ग्रीक पुराणकथेतल्या शापित सिसिफिस सारखी आपली स्थिती झाली आहे असे तो मानू लागतो. सिसिफिसला देवांनी मोठी कठोर शिक्षा केली होती, ती म्हणजे— एक जड प्रचंड शिळा दरीच्या तळाशासून टेकडीच्या वरच्या टोकापर्यंत ढकलीत न्यावयाची आणि तिथून ती पुन्हा खाली दरीत लोटून द्यावयाची!......त्याने आयुष्य-भर हे एकच रसशून्य कंटाळवाणे काम करीत राहायचे!

पण मनुष्य हा केवळ सिसिफिस आहे का? त्याच्या जीवनाला अनेक मर्यादा व मर्मस्थाने आहेत हे कोण नाकबूल करील? तथापि मानव हा एका अंध क्रूर शक्तीच्या हातातले कळसूत्री बाहुले आहे असे मानणे म्हणजे त्याच्या ठिकाणी जी दिव्य ठिणगी असते तिचे अस्तित्व नाकारणे होय. आजकालच्या सर्जनशील वाङ्मयात विफलतेची जी नानाविध प्रतिबिंबे दिसतात त्यांचा उगम मानवाने मोठ्या आशेने पूजिलेल्या व त्याला न पावलेल्या अनेक देवांच्या पराभवात आहे. यातला शेवटचा देव मनुष्य हा स्वतःच आहे!

विज्ञान व तंत्रज्ञान यांनी भौतिक समृद्धीची द्वारे खुली केली आहेत. पण इतरांनी या समृद्धीचे भागीदार व्हावे म्हणून आपल्या हृदयाची कवाडे मानवाने उघडली आहेत काय? काम, क्रोध, लोभ यांच्यासारख्या उत्पाती मनोविकारांवर त्याने अंशतः तरी नियंत्रण मिळविले आहे काय? जिचा आपण उठल्या बसल्या गौरव करतो ती आजची संस्कृती अजून किती उथळ आहे यावर चालू शतकातल्या दोन भयानक महायुद्धांनी पूर्ण प्रकाश टाकलेला नाही काय? ऐहिक सुखसाधने आणि विलासपूर्ण उपभोग या कांचनमृगामागे धावणाऱ्या मानवाला, मनुष्य हा दोन पातळ्यांवर जगणारा प्राणी आहे याचा विसर पडलेला नाही काय? यातली पहिली पातळी भौतिक किंवा ऐहिक आणि दुसरी पातळी नैतिक किंवा आत्मिक—

दुसऱ्या महायुद्धानंतर एका अमेरिकन सेनानीने पुढील कडवट उद्‌गार काढले होते :

"आम्ही विज्ञान व तंत्रज्ञान यांच्या साह्याने अनेक प्रचंड शक्ती संपादन केल्या आहेत. राक्षसी म्हणता येतील एवढ्या प्रचंड!— पण नैतिक बाबतीत अद्यापिही आम्ही अगतिक अर्भकेच आहोत!" महायुद्ध जिंकणाऱ्या पक्षाच्या एका सेनापतीचे हे उद्‌गार आजच्या शांततेच्या काळातही तितकेच खरे वाटत नाहीत काय? हे नैतिक खुजेपण, ही भावनांची अपरिपक्वता चालू युगात मानवाची आत्मिक उपासमार करीत आहे. या उपासमारीतूनच सर्जनशील वाङ्मयात प्रतिबिंबित होणारी त्याची आजची घोर निराशा निर्माण झाली आहे.

ही उपासमार कशी टाळायची ही आजकालची सर्वात अवघड समस्या आहे. या यंत्रयुगात आणि त्याने निर्माण केलेल्या जगड्व्याळ तांत्रिक पसाऱ्यात व्यक्तीच्या आत्म्याचे पोषण बाहेरून होणे फार कठीण! हे पोषण प्रत्येक व्यक्तीने स्वतःच्या प्रयत्नानेच करायला हवे. त्यासाठी प्रेम, करुणा, पराक्रम इत्यादी चिरंतन मूल्यांवर तिची पूर्ण श्रद्धा असायला हवी. केवळ श्रद्धा असून चालणार नाही, ही श्रद्धा दैनंदिन जीवनात आचरणात आणण्याची त्या व्यक्तीने शिकस्त करायला हवी. या श्रद्धेच्या जोडीला बदलत्या समाजव्यवस्थेच्या आव्हानांना अभिप्रेत असलेली समता, आर्थिक न्याय, सामाजिक न्याय इत्यादी मानवी मूल्यांचाही व्यक्तीने भावनिक स्वीकार केला पाहिजे.

हे काम सामान्य मनुष्याच्या दृष्टीने सोपे नाही हे मी जाणतो. पण मानवजातीच्या दीर्घ-कालीन प्रवासात मनुष्याने अशी अनेक आव्हाने स्वीकारली आहेत. कारण, मनुष्य हा केवळ सिसिफिसच नसतो. त्याच्या जोडीने दुसऱ्या एका ग्रीक पुराणकथेतला प्रॉमिथिअसही त्याच्या ठिकाणी सुप्त स्वरूपात नांदत असतो. अधिक सुखी अशा मानव समाजाची, अधिक चांगल्या अशा समाजव्यवस्थेची, आणि अधिक उन्नत अशा मानवाची स्वप्ने हा प्रॉमिथिअस शतकानुशतके पाहात आला आहे.

सरस्वती ही साहित्य आणि कला यांची अधिष्ठात्री देवता—मानवाची बुद्धी आणि हृदय यांची जडता दूर करणारी सात्त्विक शक्ती. तिने आजच्या मानवातल्या ह्या प्रॉमिथिअसला आपले शुभाशीर्वाद द्यावेत अशी माझी तिच्या चरणी नम्र प्रार्थना!

जय सरस्वती! जय हिंद!



'भाऊ' शिरोडकर / जयवंत दळवी

आरवली (तालुका वेंगुर्ले) हे माझे गाव ! इथेच माझे घरदार आणि थोडीशी वतनवाडी आहे. या गावाला लागून शिरोडे हे गाव आहे. शिरोड्याच्या भोवती चिकट-लेली गावे म्हणजे आरवली, आजगाव, तिरोडे आणि रेडी. या सर्वांसाठी 'शिरोडे पंचक्रोशी' हा शब्द रूढ आहे. आठ-दहा दुकाने एकत्र असलेला बाजार फक्त शिरो-ड्यालाच होता, अजूनही आहे. रविवारी मोठा बाजार भरतो. त्या दिवशी पाच गावातले शेतकरी कोंबड्या, अंडी, धान्ये, कोकमे, वगैरे चीजवस्तू याच शिरोड्याच्या बाजारात विक्रीसाठी आणतात. म्हणून शिरोड्याला महत्त्व ! त्यामुळे शिरोडे येथे सर्वप्रथम इंग्रजी शाळा सुरू झाली. फक्त पाच वर्गांपुरती. इंग्रजी पहिली ते पाचवी. 'आलमगीर' चे संपादक श्री. चं. वि. बावडेकर यांच्या काकांनी ती शाळा प्रथम सुरू केली. मग त्या शाळेला आजगावचे धनाप्पा आजगावकर, शिरोड्याचे शंकरराव शिनारी, आरवलीचे (माझे काका) बाबूराव दळवी हे येऊन मिळाले. त्याच सुमारास आजगावकर मास्तर सावंतवाडीला गेले आणि बावीस वर्षे वयाच्या एका हाडकुळ्या तरुणास मास्तर म्हणून घेऊन आले. नंतर कित्येक वर्षे खांडेकर मास्तर या शाळेचे हेडमास्तर होते. माझे काका दळवी मास्तर, त्यांना असिस्टंट होते. शिनारी मास्तर (विषय ड्रॉइंग) कारभारी होते आणि आजगावकर मास्तर-त्याचा हुद्दा काय होता कोण जाणे, पण शाळेचे 'दादा' होते. ते हेडमास्तरांसकट कुणालही डाफरतील, असे वाटायचे. या चौघांनी या शाळेवर कमालीचे प्रेम केले. त्यांना शाळेशिवाय दुसरे जीवन नव्हते.

खांडेकरांना मास्तर व्हायचे होते. ज्या खेड्यात शिक्षणाचा प्रसार झाला नव्हता अशा खेड्यात त्यांना जायचे होते. त्या दृष्टीने तालुक्याची चार गावे सोडली तर सगळा रत्नागिरी जिल्हाच त्या काळी ओस होता. फक्त शिरोडे गावच त्या दृष्टीने एकमेव ओस

अनुक्रमणिका

होते, असे नव्हे. पण श्रेय द्यायला हवे आजगावकर मास्तरांना. ते शोधातच असत. शिरोड्याच्या 'ट्युटोरियल इंग्लिश स्कूलमध्ये' चांगले मास्तर यावेत म्हणून तेच सावंतवाडीहून खांडेकरांस घेऊन आले. केवळ योगायोग. भाग्य शिरोडे पंचक्रोशीचे !

भाऊ खांडेकर त्या शाळेसाठी आले. अल्प काळ इकडे तिकडे राहिले आणि मग त्यांनी मुक्काम टाकला आरवलीला. श्री. आप्पा रेगे हे आरवलीचे गृहस्थ शिक्षण-खात्यात नोकरीला होते. त्यामुळे त्यांचे वास्तव्य सदैव गावाबाहेर. त्यांनी आपले छोटे बैठे कौलारू घर भाऊंना भाड्याने दिले. १९३८ साली भाऊंनी ही शाळा सोडली. आरवली गाव सोडले आणि ते कोल्हापूरला स्थायिक झाले. गेल्या तीस पस्तीस वर्षांत आप्पा रेग्यांच्या त्या घरात कितीक मास्तर राहिले आणि गेले. पण ते घर 'खांडेकर-मास्तरांचे घर' म्हणून अजूनही ओळखले जाते; ते रेग्यांचे घर असे कुणीही म्हणत नाही.

त्या घरापासून पन्नास-पाऊणशे पावलांवर आमचे घर आणि शिरोड्याच्या शाळेत जाण्याचा आमचा सावलीचा मार्गही त्यांच्या घरावरून. अगदी अलीकडे पाच-सात वर्षांपूर्वी गावात वीज आली. त्यापूर्वी घासलेटाचे दिवे. रात्री चिमणी किंवा कंदील घेऊन भाऊ ओटीवर बसलेले दिसत. भाऊंचे घर म्हटले की, माझ्या डोळ्यासमोर ठराविक चित्रेच येतात. भाऊ गादीवर बसले आहेत. पाणदीच्या पायवाटेकडे पुढा करून भाऊ ओटीवर बसले आहेत. मागे भिंतीला टेकले आहेत. अंगावर पांघरूण आहे. हातात पुस्तक आहे. भाऊ काही वाचताहेत किंवा तीच बैठक पण मांडीवर त्यांनी उतरत्या फळीचे बैठे मेज ओढले आहे. भाऊ लिहिताहेत; त्यांच्या पत्नी उषाताई त्या ओटीवर त्यांच्याशी बोलत असल्याचे दृश्य डोळ्यांसमोर येत नाही. घराच्या पाठीमागे पडवी आहे. पडवीला लागून विहीर आहे. तिथे ती बाई दिसायला सुंदर, उंच आणि भरदार अंगाबांध्याची. राजघराण्यातली असावी असे वाटे. पण ते वाटणेसुद्धा क्षणभर, कारण ती कळशीला राजू बांधून रहाटाने पाणी काढताना दिसायची; तर कधी पडवीत तिवईवर बसून तांदूळ निवडताना दिसायची.

तरुण भाऊंची स्मृती माझ्या मनात नाही. मी भाऊंना पाहतो आहे तो ते तीस–बत्तीस वर्षांचे असल्यापासून. तीस–बत्तीस वर्षांचे वय हे. तरुण वयाचे भाऊ माझ्या नजरेसमोर येत नाहीत. भाऊंनी सगळे दात काढले; तेव्हा वृद्ध भाऊ माझ्या नजरेसमोर आले; पण त्याआधी कित्येक वर्षे भाऊ तरुण आणि वृद्ध यांच्यामधले होते. शरीर-प्रकृती जवळ जवळ आता आहे तशीच. त्यावेळी डोळे किंचित बरे असावेत. (चष्म्याच्या इतक्या जाड काचासुद्धा आम्ही त्यांच्याच डोळ्यांवर प्रथम पाहिल्या) पोक्त चेहरा. सदैव विचारात. (विश्व सुधारण्याची जबाबदारी शिरावर !) काही बोलायचे म्हणजे आधी उजव्या हाताचे डावे मनगट चोळायचे. साधे, कमी बोलायचे; अधिक आलंकारिक. जग, सागर...जीवन, लढाई...वगैरे. कोटिक्रम करायचा. त्यांचा आणि विनोदांचा कित्येक जन्मांचा संबंध नसावा असे त्यांच्याकडे पाहून वाटते. परंतु अस्सल

मराठी आणि चपखल विनोद करून हसवायचे (पण स्वतः मात्र हसायचे नाहीत!) बोलताना कुठेही सुरुवात झाली तरी गाडी समाजसुधारणेवर आणायची. साहित्याने समाज सुधारण्याचे ' कंकण ' बांधलेच पाहिजे हे अट्टाहासाने सांगायचे. शेक्सपीयर उत्तररामचरितपासून तो अग्रयावत सार्त्र, बाल्डविनपर्यंत सर्वांच्या साहित्यावर बोलायचे. ' भाऊ तुमचा ताप उतरला की नाही ? ' असे विचारण्यासाठी आलेला इसमसुद्धा हे सगळे ऐकूनच जाणार! त्या इसमास तत्कालीन समाज आणि साहित्य यासंबंधी सगळे कळे! फक्त भाऊंचा ताप उतरला की नाही तेवढेच कळत नसे! आजही या परिस्थितीत बदल झालेला नाही.

भाऊंचा आवेश अजून जुनाच असला तरी वेष मात्र संपूर्णपणे पालटला आहे. आता ते पायजमा घालतात. वर शर्ट आणि जाकीट. टोपी हातात किंवा डोक्यावर! पूर्वी धोतराचा कासोटा असे. तोही अत्यंत बावळट शैलीचा. एका पायावर पायघोळ, तर दुसऱ्या पायावर गुडघ्याखाली. गळ्याला फक्त पट्टी असलेले खमीस. वरकोटकोटाची सर्व बटणे लावलेली. जाड भिंगांचा चष्मा. चष्म्याच्या काडीचे दोन मणी कानांच्या पाळीबाहेर दिसत. श्रीपाद कृष्ण कोल्हटकर– राम गणेश गडकरी यांच्या परंपरेतल्या मिशा. डोकीवर एक वीत उंचीची पुठ्ठा भरलेली टोपी. ' ट्युटोरियल स्कूल 'चे जुने विद्यार्थी सांगतात की, शिस्तीचा एक भाग म्हणून खमिसाची आणि शर्टाची सगळी बटणे लावणे आणि शेंडी न दाखवता टोपी घालणे यावर खांडेकर मास्तरांचा कटाक्ष असे. बटणे न लावणाऱ्या पोरास ते वर्गाबाहेर काढीत असत.

संध्याकाळी शाळा सुटली की, खांडेकर मास्तर आमच्या घरासमोरून फिरायला जात. हाच पोषाख. हातात एखादी काठी मात्र असे. भोवती विद्यार्थ्यांचा एक घोळका. कधी कधी उपाताईही असत. मला वाटते ' फिरण्याची ' कल्पनासुद्धा आमच्या गावात भाऊंनीच प्रथम आणली असावी. ' फिरण्यासाठी फिरणे ' ही कल्पना आमच्या गावी नव्हती. बाजाराला जाणे, वेतोबाच्या किंवा सातेरीच्या दर्शनासाठी देवळात जाणे, शेतावर जाणे, जमीनदाराच्या घरी जाणे हे होते. म्हणजे कामासाठी फिरणे होत असे. परंतु केवळ ' फिरण्यासाठी फिरणे ' ही कल्पना भाऊंनी आणली. आमच्या घराच्या पाठीमागे भिकेडोंगरी या चमत्कारिक नावाचा डोंगर आहे. या डोंगराच्या एका बाजूस गावचे स्मशान आहे. या डोंगरीवरुन संबंध आरवली गावचे विहंगावलोकन करता येते. पश्चिमेकडे तोंड करून उभे राहावे; डोंगरीच्या पायथ्याशी दोन छोटी देवळे. मग माडाच्या गर्द बागा, पुनः दोन मोठी देवळे, मग हिरवीगार भातशेती, पुनः माडांच्या, आंब्याच्या, काजूच्या बागा, मग खूप दूरवर समुद्र. पांढरा शुभ्र किनारा. प्रचंड लाटा. पुढे शांत समुद्र! गावकऱ्यांना यातल्या कशाचेच वेगळे महत्त्व नव्हते. या गोष्टी पाहण्यासाठी भाऊ प्रथम भिकेडोंगरीवर चढले. तिथे जाऊन एका विशिष्ट खडकावर बसू लागले. तिथे बसल्यानंतर त्यांना अनेक कथा– कादंबऱ्यांवर सुसंगत विचार करता आला.

त्यांच्या फिरण्याचे दुसरे ठिकाण म्हणजे आरवलीचा स्वच्छ, शुभ्र समुद्र किनारा. वाळूवर ते बोटाने रेघोटया मारीत बसायचे. त्याच किनाऱ्यावर सुरूची भली मोठी गर्द अशी नैसर्गिक बाग आहे. त्या बागेत बसायचे. तिथेच बा. भ. बोरकरांचे रात्रभर काव्य-गायनसुद्धा झाले होते.

गावात दोन जागृत समजली जाणारी देवळे आहेत. वेतोबाचे आणि सातेरीचे, त्यांच्या दर्शनाला भाऊ कधी गेले नाहीत; पण या दोन देवळांत जत्रा असल्या की शाळेच्या मुलांसाठी 'गरीब विद्यार्थी फंडा'च्या पेट्या फिरवण्यासाठी मात्र ते रात्रभर जागत आणि फिरत. त्यांनी सुरू केलेली ती प्रथा अद्याप चालू आहे. एका लाकडी पेटीतील नाणी वाजवीत 'गरीब विद्यार्थी फंडाला मदत करा मदत!' असे रात्रभर ओरडत देवळाभोवती फिरायचे. (पूर्वी ढब्बू पैशांनी पेटी भरायची!)

या दोन देवळांत भाऊंनी कधी पाय ठेवला नाही. परंतु समुद्रकिनाऱ्यावरच जी एक छोटी टेकडी आहे तिथे सुंदर देवालय उभारता आले तर काय बहार होईल, असा विचार प्रत्यक्षात आणणे त्यांना शक्य नव्हते. त्यामुळे देवालय उभारण्याचे काम त्यांनी कल्पनासृष्टीतच पूर्ण केले. आपल्या 'कांचनमृग' या कादंबरीतील सदानंद स्वामी ज्या शिवमंदिरात राहतात ते हेच! बाकी आरवलीच्या समुद्रकिनाऱ्यावरील ती टेकडी मोहात अडकवणारीच आहे. एक प्रचंड मोठा खडक वाळूतून वर यावा तशी ती टेकडी आहे. डोंगराला किंवा टेकडीला शिखर असते तसे ते या टेकडीला नाही. शिखराचा भाग सपाट आहे. मैदानासारखा. टेकडीवर कुणीच जात नसे. कारण जाण्यासाठी रस्ता नव्हता. सबंध चढावर खडके विखुरलेली आणि माथ्यावर निवडुंगाचे रान! भाऊंना भिकेडोंगरीवर जाऊन बसता येत होते म्हणून त्यांना तिथे देवालय बांधावेसे वाटले नाही परंतु समुद्रकिनाऱ्यावरील या निर्जन आणि अनामिक टेकडीवर सहज जाता येत नाही, म्हणून त्यांना तिचे विशेष औत्सुक्य! आणि म्हणूनच तिथे देवालय बांधण्याची कल्पना!

भाऊ शिरोड्याला जेवढी वर्षे राहिले त्याच्या दुप्पट वर्षे ते कोल्हापूरला राहिले. आपल्या वयाची एकचतुर्थांश वर्षेच त्यांनी शिरोड्याला काढली. पण तेवढ्यानेदेखील ते शिरोड्याचे झाले आणि शिरोडे त्यांचे झाले. शिरोड्यांची कोकणी बोली भाऊंना येत नाही. आमचा खवचटपणाही भाऊंना जमला नाही. तरीसुद्धा भाऊ संपूर्णपणे आमचे झाले. १९३१ साली शिरोड्याला मिठाचा सत्याग्रह झाला; आणि त्या सत्याग्रहामुळे शिरोड्याला प्रसिद्धी मिळाली. शिरोड्याची दुसरी (खरी म्हणजे पहिलीच) प्रसिद्धी म्हणजे खांडेकरांची कर्मभूमी म्हणून! शिरोडे पंचक्रोशीतला माणूस मुंबईस किंवा अन्य कुठल्याही मोठ्या गावी आला की, तो शिरोड्याची ओळख अशीच देणार- शिरोडे म्हणजे खांडेकरांचे शिरोडे. मिठाचा सत्याग्रह झाला ते शिरोडे! आजच्या घटकेला लोक मिठाचा सत्याग्रह विसरले आहेत. आता शिरोड्याची ओळख म्हणजे 'फक्त

खांडेकरांचे शिरोडे!'

खांडेकरांमुळे या गावी अनेक नामवंतांचे पाय लागले. श्रीपाद कृष्ण कोल्हटकर, न. चिं. केळकर, माधव जूलियन, आचार्य अत्रे, यशवंत, गिरीश, बा. भ. बोरकर, वगैरे साहित्यिक मंडळी, मास्तर विनायक आणि बाबूराव पेंढारकर हे चित्रपट कलावंत. यांपैकी कोल्हटकर आणि केळकर या लेखकांना पाहिल्याचे मला आठवत नाही. बाकी-च्यांना 'गार्ड ऑफ ऑनर' देण्याचे काम मी केलेले आहे. लाठ्या घेऊन आम्ही शाळेच्या दारात उभे असू. दूर माळावरून खांडेकर मास्तर आणि साहित्यिक पाहुणे येताना दिसले की, आम्ही दोन्ही बाजूंनी लाठ्या वर करून सन्मानार्थ कमान करीत असू! आणि त्या कमानीखालून भाऊ आणि पाहुणे शाळेत येत! ही कमान फक्त मोडली एकाच पाहुण्याने! - आचार्य अत्र्यांनी! त्यांनी एकेकाची लाठी खाली करूनच शाळेत प्रवेश केला.

भाऊंचे वैशिष्ट्य हे की, लेखक म्हणून आणि व्यक्ती म्हणूनही भाऊ नेहमी वाढत गेले...त्यांचे साहित्य काहींना आवडतही नाही. कुणाच्याही साहित्याबद्दल असे भेद संभवतातच. परंतु भाऊ काय लिहीत आहेत याची आजही उत्सुकतेने चौकशी केली जाते. अगदी नवीन पिढीतले लोक आणि लेखक जुन्या पिढीतल्या भाऊंबद्दल आदर, उत्सुकता बाळगून बसतात. अन्य कोणत्याही समकालिनांबद्दल त्यांना एवढी उत्सुकता वाटत नाही. अशीच उत्सुकता भाऊंनाही नवीनांबद्दल आहे. चालू जमान्यातला एक श्रेष्ठ कवी अलीकडेच कोल्हापूरला गेला असता भाऊंना भेटायला गेला. तासभर भाऊंचे संभाषण (म्हणजे भाषणच) झाले, निरोप घेताना त्याला राहावले नाही, तो खाली वाकला आणि त्याने आपले डोके भाऊंच्या चरणावर ठेवले. नंतर तो मला म्हणाला, ज्याच्या चरणावर डोके ठेवावेसे वाटते, असा हा एकच, केवळ एकच लेखक हयात आहे.

आणि हे अगदी खरे आहे!



अनुक्रमणिका

साहित्यऋषी खांडेकर / वि. वा. शिरवाडकर

" माझ्या नव्या अंधाऱ्या आयुष्याशी मी जुळवून घेतले आहे. अंधत्वाने सभा-समारंभाच्या भाऊगर्दीतून मुक्त केल्यामुळे माझ्या कल्पनाविश्वात रमायला मी मोकळा झालो आहे. कोल्हटकरांनी म्हातारपणाचे फायदे सांगितले आहेत. मीही केव्हातरी आंधळेपणाचे फायदे सांगेन म्हणतो." खांडेकरांच्या अलीकडील एका पत्रातील ही वाक्ये आहेत.

हा मजकूर वाचल्यावर मी काही वेळ सुन्नच झालो होतो. भाऊसाहेबांनी त्यांच्या नेहमीच्या पद्धतीने, काहीशा विनोदाने काढलेले हे उद्‌गार मनाला अस्वस्थ करणारे होते. बरे वाटत होते आणि वाईटही वाटत होते. बरे यासाठी की, ज्या परिस्थितीत कोणत्याही माणसाचा धीर उद्‌ध्वस्त झाला असता त्या परिस्थितीत खांडेकरांनी आपल्या जीवनविषयक श्रद्धांचे दुर्ग अजिंक्य ठेवले होते आणि ज्या लेखन-वाचनादी गोष्टींशी खांडेकरांचे जीवन संपूर्णतः बांधलेले आहे त्यापासून त्यांना वंचित व्हावे लागावे, यामुळे वाईट वाटणेही अपरिहार्य होते.

लिहिणे, वाचणे आणि विचार करणे हा खांडेकरांच्या अलीकडील जीवनाचा अर्थच नव्हे तर आशयही झालेला होता. गेल्या दहाबारा वर्षांतील अशी एकही भेट मला आठवत नाही की, जीत खांडेकर एखाद्या पुस्तकासंबंधी, एखाद्या लेखकासंबंधी किंवा एखाद्या विचारासंबंधी उत्साहाने बोलले नाहीत. प्रचलित वाङ्मयाचे माझे स्वतःचे वाचन त्या मानाने फार बेताचे. खांडेकरांच्या पिढीचे मला हे एक नेहमीच वैशिष्ट्य आणि सामर्थ्य वाटते की, तिने वाङ्मय हे केवळ प्रेमाचे नव्हे तर कर्तव्याचेही क्षेत्र मानले. त्या पिढीतदेखील वाङ्मयासंबंधीची ही कर्तव्यभावना खांडेकरांइतकी इतर कोणामध्ये मला तरी आढळली नाही. मराठी काव्य कोठे होते, कोठे आहे आणि कोठे चालले

अनुक्रमणिका

आहे, याचा संपूर्ण नकाशा आपल्या मनामध्ये सतत तयार असायला हवा अशा कर्तव्य-भावनेने ते नेहमी नव्या पुस्तकाचे बारकाईने वाचन करीत, हे मी पाहिलेले आहे. डोळे अधू झाल्यावरसुद्धा नवी पुस्तके ते कोणाकडून तरी वाचवून घेत आणि त्याच्या गुणावगुणासंबंधी एक मानसिक टिपण आपल्याजवळ तयार ठेवीत. अगदी अलीकडील एका भेटीमध्ये मराठीतील नवीन आणि अती नवीन वाङ्मयप्रवाहासंबंधी ते जेव्हा तपशील-वार बोलायला लागले, तेव्हा वाङ्मयाच्या वाचनात आणि विचारात आपण किती मागे आहोत या जाणिवेने माझे मन संकोचून गेले होते. भाऊसाहेब केवळ वाचून थांबत नाहीत. जो लेखक आवडला त्याला मनापासून प्रोत्साहन देण्यातही त्यांनी कधी कसूर केलेली नाही. असा लेखक हा आपला वाङ्मयीन आप्त आहे असे ते मानीत आणि प्रकाशकापासून नोकरीपर्यंत सर्व गोष्टींत त्याला मनःपूर्वक साहाय्य करीत. आज आघाडीवर असलेल्या कितीतरी लेखकांना असे निरपेक्ष साहाय्य भाऊसाहेबांनी केलेले आहे आणि हे सर्व करताना कर्तव्य आणि आनंद यांच्यात कोणतेही द्वैत त्यांना कधी जाणवले नाही. अद्यापही जाणवत नाही. मराठीप्रमाणे इंग्रजी किंवा पाश्चिमात्य साहित्याचे त्यांचे वाचनही खूप अद्ययावत आणि विविधांगी असे. जागतिक वाङ्मयातले आणि विचारातले नवेनवे प्रवाह समजून घेण्याचा आणि त्यावर चिंतन करून त्यासंबंधी स्वतःचे निष्कर्ष काढण्याचा त्यांचा प्रयत्न स्तिमित करणाराच असायचा. ‘ उरलो उपकारापुरता ’ असे संतवचन आहे. खांडेकरांचे अलीकडील आयुष्य पाहता ते वाङ्मयापुरते आणि विचारापुरतेच उरलेले आहेत असे म्हटले तर अतिशयोक्ती होणार नाही. उमेदीच्या काळात ते तिखट टीकाकार होते. यशवंत, रत्नाकरादी मासिकांतून अनेक बनावट काव्यांची आणि नाट्यकथांची त्यांनी निर्दयपणाने चिरफाड केली होती. अत्र्यांच्या इतक्याच प्रखरपणाने त्यांनी उपहास व उपरोधाचे हत्यार या लेखातून चालवलेले आहे. पण माझा खांडेकरांशी परिचय झाला त्या काळातच मात्र त्यांची भूमिका मावळून गेलेली होती. कोठल्यातरी लढाईत अशोकाला आपल्या हातून होत असलेल्या रक्तपाताबद्दल तीव्र पश्चात्ताप झाला, अशी कथा इतिहासात आहे. त्याने शस्त्र खाली ठेवले आणि बुद्धाचे शिष्यत्व स्वीकारून ‘ देवाचा प्रिय ’ ही पदवी संपादन केली. असेच परिवर्तन खांडेकरांच्या बाबतीत झाले. नेमक्या कोणत्या रेषेवर ते घडले हे मला माहीत नाही; पण मी पाहिलेले खांडेकर हे या प्रारंभिक हाणामारीच्या उत्साहातून पूर्णतया मुक्त झालेले होते. ते कधी टीका करीत नव्हते असे नाही. पण या टीकेच्याखाली द्वेषाची अथवा मत्सराची भट्टी पेटलेली आहे, असे कधीच घडले नाही. बोलण्याला पूर्वीची धार होती, उपमाउत्प्रेक्षांची रहदारीही कमी झाली नव्हती. हल्ला चढवायची वा प्रतिकार उभारायची ताकदही मावळली नव्हती. पण या साऱ्याला आता एक विशुद्ध असे तात्त्विक आणि वैचारिक अधिष्ठान होते. वाङ्मयाच्या व्यवहारात अत्यंत दुर्मिळ असा एक आर्ष अधिकार त्यांना प्राप्त झाला तो याच काळात. या ऋषिपदावर आजही ते

अत्यंत सहजतेने अधिष्ठित आहेत.

* * *

हा अधिकार खांडेकरांना कसा संपादन करता आला? त्यांच्या जीवनात अनेक स्थित्यंतरे झाली आहेत. शिरोड्यासारख्या खेड्यातील शाळा आणि कोल्हापूरसारख्या शहरातील सिनेमा–स्टुडिओ यांच्यातील अंतर त्यांच्यातील भौगोलिक अंतरापेक्षा फार अधिक आहे. फळ्यावर शब्दार्थ लिहिणाऱ्या शिक्षकापासून, सर्व भारतीय भाषांत अनुवादित होणाऱ्या कादंबऱ्या लिहिणारा लेखकही, जवळचा नव्हे. हा सर्व प्रवास खांडेकरांनी केला आहे. शिरोड्याच्या हायस्कूलमध्ये ते जितक्या अधिकाराने वावरले तितक्याच अधिकाराने सिनेमा जगातही ते वावरले. प्रथमतः स्थानिक वृत्तपत्रात चाच-पडणाऱ्या त्यांच्या प्रतिभेने कथाकादंबरीच्या क्षेत्रात पुढे स्वतःचा एक मनू निर्माण केला आणि फार थोड्या लेखकांना मिळाली असेल अशी अफाट लोकप्रियता त्यांच्या उंबरठ्याशी उभी केली. परंतु या सर्व प्रवाहात शिरोड्याचा शिक्षक कधीच हरवला नाही, असे मला वाटते. महाभारतात अशी कथा आहे की, युद्धाच्या प्रसंगी अर्जुनाच्या रथावर मारुती अदृश्य रूपाने बसलेला असे. मारुती म्हणजे अजिंक्य श्रद्धेतून उद्भवलेले सामर्थ्य. हे सामर्थ्य रथाग्रावर आरुढ असल्यामुळेच अनेक अस्त्रांचे आघात त्या रथाला सहन करता आले. तो मोडून वा जळून पडला नाही. खांडेकरांच्या जीवनरथावर तो शिरोड्याचा शिक्षक सतत हनुमंतासारखा बसलेला आहे. त्यामुळेच कोणत्याही संकटात त्यांचा रथ कोलमडला नाही किंवा माघारी सरकला नाही. प्रिय व्यक्तीच्या निधनापासून स्वतःच्या अंधत्वापर्यंत अनेक आपत्तींवर ते या 'शिक्षका' मुळेच मात करू शकले. पण एवढेच नाही, या सामर्थ्यानेच त्यांचे वाङ्मयीन यश घडविले. पुढील बाकावरील चटपटीत विद्यार्थ्यापेक्षा मागील बाकांवरील नादाराकडे त्यांचे लक्ष अधिक वेधले. आता या सामर्थ्यामुळेच उंबऱ्यावर बसलेली लोकप्रियता कधी त्यांच्या घरात अथवा डोक्यात घुसली नाही. शिक्षकाचा व्यवसाय हा त्यांच्या सर्वोत्तम स्वरूपात संतत्वाच्या जवळ येणारा आहे आणि त्याचा मेळ जेव्हा साहित्याशी बसतो तेव्हा त्यातून खांडेकरांसारखे 'साहित्य-ऋषी' निर्माण होतात.

ययाती : काही विचार / डॉ. भालचंद्र फडके

आल्बेर काभू म्हणाले होते की, माणसांच्या लहानमोठ्या दैनंदिन सुखदुःखाचे आपल्या दिव्य दृष्टीला झालेले दर्शन मानवमात्राला घडवून त्याला जागृत करणे हे कलेचे उद्दिष्ट आहे. त्यांच्या मते कलावंत कशाचाच धिक्कार करीत नाही, कशाची घृणा मानीत नाही, उपेक्षा करीत नाही. तो निवाडा करीत नाही. प्रत्येक गोष्ट पूर्णत्वाने जाणणे हे त्याचे उद्दिष्ट आहे. श्री. भाऊसाहेब खांडेकरांचे लेखन वाचीत असताना सतत जाणवत राहते की त्यांची धडपड सर्वसामान्य माणसाचे दुःख जाणण्याची आहे.

भाऊसाहेब खांडेकरांनी 'हृदयाची हाक' लिहिली ती १९३० मध्ये. या पहिल्या कादंबरीपासून 'अमृतवेल' (१९६७) या कादंबरीपर्यंत त्यांच्या लेखनाचा जो प्रवास झाला त्यात 'ययाती' (१९५९) चे लेखन हा वेगळ्या दिशेने जाण्याचा प्रयत्न होता. कोणत्याही एक लेखकाच्या लेखनात रूपांतरे आणि स्थित्यंतरे घडून येत असतात. नवी परिस्थिती, नव्या गरजा, नव्या समस्या त्याला आव्हान देत असतात. आणि मग त्याच्या लेखनाचे रूपही पालटते. १९४२ ते १९५२ या दशकातले, जगातले आणि आपल्या देशातले विचित्र परिवर्तन–भौतिक प्रगती आणि नैतिक अधोगती हातात हात घालून हसतखेळत चालत असल्याचे विलक्षण दृश्य–भाऊसाहेबांच्या दृष्टीस पडले. या दशकातल्या अनुभवाने अस्वस्थ झालेले मन हरवलेली मूल्ये शोधीत होते. विज्ञानाने अंधश्रद्धा गेल्या, पण त्याबरोबर श्रद्धाही गेल्या, याचे त्या मनाला दुःख होते. यंत्रशक्तीमुळे हात आले पण हृदय नष्ट झाले याची खंत या मनाला होती. आध्यात्मिक रुग्णावस्था, सर्व बाजूंनी उसळलेला भ्रष्टाचार, संवेदनशून्यता, वासनांचा खेळ इत्यादी भाऊसाहेबांच्या संवेदनाशील मनाला जाणवला आणि त्यांना वाटले की, अशा अनुभवांचे चित्रण परंपरागत सामाजिक कादंबरीतून करणे अशक्य आहे. म्हणून त्यांनी 'ययाती'च्या पुराणकथेचा आश्रय केला.

अनुक्रमणिका

सर्वसामान्यांचा प्रतिनिधी

तसे पाहिले तर ते म्हणतात त्याप्रमाणे जवळजवळ पंचेचाळीस वर्षे 'ययाती'ची कथा त्यांच्या मनात वावरत होती. ययाति-देवयानी-शर्मिष्ठेच्या पुराणकथेत भाऊसाहेबांना 'वर्तमान' जाणवला. भूतकाल 'वर्तमाना'ला उजळीत असल्याचे त्यांच्या लक्षात आले आणि त्यांना वाटले की, पुराणकथेला एक वेगळा अर्थ देता येणे शक्य आहे. ते लिहितात, "महाभारतातल्या मूळ कथेत आलेले 'ययाती'चे चित्रण अतिशय प्रातिनिधिक आहे याची जाणीव पूर्वी कधीही झाली नव्हती इतक्या तीव्रतेने या दशकात मला झाली. ययाती हा आजच्या सर्वसामान्य मनुष्याचा पुराणकाळातील प्रतिष्ठित प्रतिनिधी आहे. विविध सुखे मिळूनही तो सदैव अतृप्त आहे, नवनव्या सुखांच्या मागे आंधळेपणाने धावत आहे. सुख आणि आनंद यांच्यातील फरक त्याला कळत नाही. सुख क्षणभर मिळणारे शरीरसुख–हेच चिरंतन सुख मानून ते सतत कसे मिळेल याचे तो चिंतन करीत आहे. त्याच्या भावविश्वात अन्य कुठलेही मूल्य नाही! जुनी आत्मिक मूल्ये उद्ध्वस्त झाली आहेत आणि नवीन आत्मिक मूल्ये निर्माण झालेली नाहीत अशा संधिकाळात सर्वसाधारण मनुष्य ययातीसारखा वावरत आहे. सुखाचा आंधळा शोध हाच त्याचा धर्म होऊ पाहात आहे."

आपल्याला प्रथमच जाणवते ते असे की, 'आपल्या प्रतिभेची जात, तिची शक्ती आणि तिच्या मर्यादा यांची योग्य जाणीव झाली' असल्यामुळे खांडेकरांनी आत्माविष्काराला योग्य अशी कथा निवडली आहे. खांडेकरांचा प्रयत्न नवीन पुराणकथा रचण्याचा नाही, तर आपल्या अनेक वर्षांच्या चिंतनाचा आविष्कार 'ययाती'मधून करावा असा भाऊसाहेबांचा प्रयत्न आहे. कारण ते म्हणतात, "या कादंबरीतील कच पाहावा, म्हणजे 'ही स्वतंत्र कादंबरी आहे' असे मी का म्हणतो ते लक्षात येईल. संजीवनी-विद्येचे हरण करून देवलोकी गेलेला महाभारतातील कच पुन्हा आपल्याला कधीच भेटत नाही. पण या कादंबरीत मी त्याचे उत्तरचरित्र अर्थात काल्पनिक चित्रित केले आहे." म्हणजे एका अर्थाने या कादंबरीतील कच ही व्यक्तिरेखा त्यांच्या जीवित-विषयक भूमिकेचे प्रतीक आहे. खांडेकरांच्या प्रकृतिधर्माचे वा त्यांच्या संवेदनस्वभावाचे (Sensibility) रूप जाणून घेऊनच या कादंबरीची मीमांसा केली पाहिजे.

लेखनामागची भूमिका

खांडेकर नेहमी सांगतात की जीवन जसे आहे तसे रंगवून माझे समाधान होत नाही तर ते कसे असावे याचे चित्रण मला आवश्यक वाटते. हरिभाऊंची भूमिकाही यापेक्षा वेगळी नव्हती. म्हणून 'ययाती'चे चित्र रेखाटत असता आत्मविकासाची धडपड करणारा मानव म्हणून कचाचे चित्रण त्यांना आवश्यक वाटते. जगात कच थोडे आणि ययाती फार असेच त्यांचे मत आहे. एका अर्थाने कचाच्या अनुभवविश्वात भाऊसाहेब

गुंतलेले आहेत. मराठी कादंबरीकार ज्या व्यक्तिरेखांनी गजबजलेले जग गोचर करतो त्यांपैकी कुठली तरी एक व्यक्तिरेखा त्याला जीवाभावाची वाटते. आपल्या 'पाणिस्पर्शाने' भारलेली व्यक्तिरेखा न कळत 'वास्तव' न होता 'आदर्श' होते आहे याचे भानही त्याला राहात नाही. 'पण लक्षात कोण घेतो?'—मधील रघुनाथराव हे हरिभाऊंना पडलेले स्वप्नच!' 'गुन्हेगार वस्ती'चा शोध घेता घेता 'बळी' या कादंबरीत मालतीबाई 'आबा'ला 'हिरो' बाटावा अशा रीतीने रेखाटतात. श्री. ना. पेंडसे तर दर कादंबरीत 'हिरो' निर्माण करतात हे बापू, राजेमास्तर आदी व्यक्तिरेखा पाहताना ध्यानात येते. माणसातले 'देवत्व' शोधण्याची रोमॅन्टिक प्रवृत्ती बहुसंख्य मराठी कादंबरीकारांत आढळते. जी जीवनमूल्ये, जे जीवनादर्श, जी स्वप्ने खांडेकरादी कादंबरीकार पाहात होते तीच मूल्ये, तेच आदर्श, तीच स्वप्ने त्यांच्या नायकनायिकांच्या चित्रणातून स्पष्ट होती. 'हिरोज' निर्माण करण्यापेक्षा 'ॲंटिहिरोज' निर्माण करण्याचा प्रयत्न 'कोसला', 'अनिरुद्ध धोपेश्वरकर', 'पुत्र' आदी कादंबऱ्यांतून उदात्तीकरणाचा, दिव्यत्व देण्याचा वीट आल्यामुळे कदाचित झाला असेल. पण यामुळे खरोखरचजीवनाचे 'वास्तव' चित्रण त्यांना करता आले असे मानता येईल काय?

खांडेकरांना 'ययाती'बरोबर कच हवा होता तो हिरो म्हणून! कचाने विफल स्त्री-प्रेमाचे विशाल मानवप्रेमात रुपांतर केले म्हणून खांडेकरांना तो 'आदर्श' वाटतो. त्याचे मन वैफल्याच्या गाळात रुतून बसत नाही. प्रेयसी म्हणून त्याने देवयानीवर केलेल्या प्रेमातील कामवासनेचा अंश आत्मिक सामर्थ्याने त्याने बाजूला काढून ठेवला आहे. कच म्हणजे निरपेक्ष प्रेमाची मूर्ती; कच म्हणजे विकसित आत्मा, कच म्हणजे संयममूर्ती. कचाच्या या जाणवलेल्या रूपाचे मूळ खांडेकरांच्या अंतःसृष्टीत आहे म्हणून तर प्रेमाच्या एका श्रेष्ठ स्वरूपाचा प्रतिनिधी म्हणून 'ययाती'त कच येतो.

कादंबरीचे वैशिष्ट्य

पण 'ययाती'चा शोध हे या कादंबरीचे खरे वैशिष्ट्य! 'ययाती'च्या जीवितकथेला शोकात्मिकेचा आकार देण्याचा त्यांचा प्रयत्न आहे. त्याचे भावजीवन अनेकपदरी आहे पण त्याला आपल्या मनातील आशयाचे प्रतीक म्हणून चित्रित करण्याच्या प्रयत्नात ते एकपदरी होते. तसा महाभारतातील मूळ कथेत नसलेला एक बदल खांडेकरांनी ययातीच्या तारुण्याच्या मागणीबाबत केला आहे तो किती अर्थपूर्ण आहे! त्यामुळे 'शापित ययाती' हा शोकात्म नायक म्हणून उभा करता येणे सहज शक्य होते. ययातीचे उसने तारुण्य त्याच्या मृत्यूनेच ते देणाऱ्या तरुणाला परत मिळेल असा शुक्राचार्यांचा उःशाप खांडेकर-निर्मित आहे आणि त्यामुळे 'ययाती'चे एक वेगळेच दर्शन घडते, पण ते थोडे फिकटपणे. सहजपणे वार्धक्य स्वीकारणाऱ्या पुरूपेक्षा शर्मिष्ठेच्या प्रीतीने तो अंतर्मुख होतो. अंतर्बाह्य बदलून जातो. कारण भोगलालसा हेच ययातीचे जग होते, म्हणून तर

पुरूपासून यौवन घेताना ययातीने पितृधर्म लाथाडला होता, वात्सल्य लाथाडले होते, माणुसकी लाथाडली होती, अनिर्बंध वासनेच्या हातातले तो कोलीत बनला होता. स्वतःच्या क्षणिक सुखासाठी पोटच्या गोळ्याचा त्याने बळी दिला होता. अठरा वर्षे एका राक्षसी वासनेचे मंदिर बांधून एका अर्थाने त्याने भयंकर कळस चढविला होता. पण शर्मिष्ठेचे, कचाचे प्रेम त्यांनी केलेल्या त्यागामुळे ययातीला प्रथम प्रतीत होते की, स्वतःसाठी जगण्यात जेवढा आनंद आहे, त्याच्यापेक्षा दुसऱ्यासाठी जगण्यात शतपटीने अधिक आनंद आहे. म्हणून खांडेकरांचा ययाती म्हणतो, " या जीवनात दोनच गोष्टी खऱ्या आहेत—प्रीती आणि मृत्यू ! "

भोग घेऊन वासना कधीही तृप्त होत नाहीत, आहुतीने अग्नी जसा भडकतो तशी उपभोगाने वासनेची भूक भडकते या सत्याची जाणीव झालेला ययाती कादंबरीच्या अखेरीस एका वेगळ्या रूपात उभा राहतो. आजच्या यंत्रयुगातील सर्व प्रकारच्या सुखोपभोगांकडे धाव घेणाऱ्या सामान्य माणसाचा प्रतिनिधी म्हणून त्याची प्रतिमा मावळते. ययाती अखेरीस उपरती झाल्यामुळे वेगळ्याच विरक्तीच्या, समंजसपणाच्या वाटेवर येतो तेव्हा तो खांडेकरांचा ' ययाती ' बनतो. खांडेकरांना ' ययाती'च्या निमित्ताने आपल्या चिंतनाला व्यक्त रूप द्यावयाचे आहे. ते म्हणतात, " पुराणातील ययातीची सुखविलासाची कल्पना स्त्री-सुखापुरती मर्यादित होती. आजचा ययाती तसा नाही. शास्त्राने, यंत्राने आणि संस्कृतीने निर्माण केलेले सारे आधुनिक सुंदर व संपन्न जग त्याच्यापुढे पसरले आहे. सुखोपभोगाची विविध साधने हाती घेऊन ते त्याला पळा-पळाला आणि पावलोपावली मोह घालीत आहे. प्रत्येक क्षणी त्याची वासना चाळवली जात आहे, भडकवली जात आहे. "

खांडेकरांचा प्रकृतिधर्म

ययातीने खांडेकरांच्या प्रकृतिधर्माचे रूप स्पष्ट केले आहे. त्यांच्यासमोर खरा प्रश्न आहे तो असा की माणसाला सुखसाधने उपलब्ध झाली की तो सुखी होईल का ! जो देहाचा दास होतो त्याच्या वाट्याला दुःखच येते. ' ययाती'चे भविष्य तर ज्योतिषांनीच वर्तविले होते की ययातीला सर्व प्रकारची सुखे मिळूनही तो कधीच सुखी होणार नाही. या कादंबरीतील कोणतीच व्यक्ती सुखी नाही. या ना त्या कारणाने त्यांच्या अंतरात दुःख सलतेच आहे. देवयानी सुखी होऊ शकली नाही. प्रीतिभंगाचे अपेक्षाभंगाचे दुःख कुठे तरी तिला सलत होतेच. सुखाचा शोध घेत धावत सुटलेल्या ययातीने तर आपल्या पायाखाली अनेक कळ्यांचा चोळामोळा केला. प्रत्येक क्षण उपभोगात घालूनही ययातीच्या वाट्याला अतृप्तीच आली. देवयानीवर मनोमन प्रेम करणाऱ्या कचाला स्वतःच्या सुखाचा बळी देऊनच स्वजातीविषयीचे कर्तव्य पार पाडावे लागले. शुक्राचार्यांच्या वाट्याला

पराजय आणि अपमान याशिवाय दुसरे काही आले नाही. ययातीवर असीम प्रीती करणारी शर्मिष्ठा जळतच राहिली.

याचा अर्थ एवढाच की नियतीच्या इच्छेने बाहुल्यांसारखी क्षुद्र माणसे दुःखचक्रात गरगरत आहेत. ययाती, कच, शर्मिष्ठा, देवयानी, पुरू, शुक्राचार्य इत्यादी पुराणकथेतील माणसे आणि त्यांना भोगावे लागलेले दुःख पाहून माणसाचे दुःख अनाकलनीय आहे याच जीवनसत्याची जाणीव होते. वेकेट देखील याच जीवनसत्याचे दर्शन घडवितो. त्याला ' माणूस ' शोधायचा असतो. तो माणूस जीवनात घडणाऱ्या क्षुद्र घटनांपलीकडे असलेला जीवितार्थ जाणू पाहतो; आणि देहाच्या पूजेपेक्षा, वासनातृप्तीपेक्षा जीविताला काही प्रयोजन आहे काय ते जाणू पाहतो.

माणूस आणि त्याचे दुःख हा कलावंतांच्या चिंतनाचा विषय आहे. खांडेकरांच्या चिंतनाचा हाच विषय असावा, ' माझ्या अनुभवाने घालून दिलेल्या लक्ष्मणरेषेबाहेर मी कधी गेलो नाही. म्हणून आपण पांढरपेशांचीच स्वप्ने, त्यांच्या आकांक्षा, त्यांचा ध्येयवाद, त्यांच्या समस्या यांचे चित्रण करीत राहिलो ' असे खांडेकर अतिशय प्रांजल-पणे सांगत आले आहेत. ज्या मध्यमवर्गात ते वाढले तो मध्यमवर्गच त्यांच्या चिंतनाचा विषय होता. हे ' अश्रू ' (१९५४) पर्यंत जाणवते. ते ' अश्रू 'च्या प्रस्तावनेत म्हणतात, " शंकर गरीब आहे, दुबळा आहे. आजच्या व्यवहारी जगाशी टक्कर मारण्याचे सामर्थ्य त्याच्या अंगी नाही. पण तो मध्यमवर्गाचा खराखुरा प्रतिनिधी आहे. अनेक शतकांचा संस्कृतीच्या सुगंध हृदयात जपून ठेवून तो वावरत आहे... शंकरसारख्या मध्यमवर्गीय माणसाने जो माणुसकीचा दिवा पिढ्यान् पिढ्या हातात धरला आहे तो कधीही विझू नये. या वर्गाचे खरे वैभव ते आहे." शंकरची दृष्टी ही खांडेकरांचीच दृष्टी आहे. त्यामुळे मध्यमवर्गाच्या भूमिकेचा रास्त अभिमान खांडेकर नेहमीच व्यक्त करतात.

जीवनाचे भाष्यकार

पण आज मध्यमवर्गाला स्थानच नाही. तो सत्ता, संपत्ती आणि सन्मान यापासून वंचित झाला आहे. पण याबद्दल विषाद न मानता संकुचितपणाचे घरटे सोडून मध्यम-वर्गाने बदलले पाहिजे. जीवनावरील श्रद्धा ढासळू न देता पुढे जायला हवे. मध्यम-वर्गाचे भाष्यकार ही भूमिका सोडून भाऊसाहेब ' ययाती 'च्या निमित्ताने जीवनाचे भाष्यकार बनत आहेत. माणूस आणि कला याचे संबंध स्पष्ट करीत असता हार्टमन निकोलाय म्हणतो, ' उदात्ततेची ओढ संपुष्टात आली की कला मृतप्राय होते. यंत्रयुगाने कलेला केवळ करमणुकीचे साधन बनवून टाकले आहे. ' साहित्याच्या क्षेत्रात उदात्ततेच्या ओढीमुळे उदयास आलेल्या जनतेच्या अमूर्त सांस्कृतिक आदर्शांना हाती धरून त्यांना रंग-रूप-आकार देणे हे कलावंताचे कार्य आहे असे मानणारी एक प्रभावी विचारधारा आहे. खांडेकर याच विचारधारेतील एक कादंबरीकार ! साहित्याने उद्बोधन

करावे असे ते मानतात. "ज्या काळात माझा पिंड घडला त्या काळात समाजासाठी काहीतरी करण्याचा, समाजासाठी विचार मांडण्याचा दृष्टिकोण होता. त्यामुळे समाजाला काहीतरी सांगावे ही माझी दृष्टी आहे." असे म्हणणारे खांडेकर 'ययाती' त्यासाठीच लिहितात

जो तो आपल्या प्रकृतिधर्माप्रमाणे लिहितो हे सूत्र ध्यानात घेतले तर खांडेकरांच्या 'ययाती'ला असे रूप का प्राप्त झाले ते ध्यानात येईल. 'ययाती' हा खांडेकरांच्या चिंतनाचा, त्यांच्या साहित्यविषयक भूमिकेचा आविष्कार आहे हे विसरता येणार नाही.

(केसरीवरून)

अभिप्रायार्थ आलेली पुस्तके

एक होती वाघीण : वि. वा. शिरवाडकर, पॉप्युलर प्रकाशन, मुंबई. पृ. ७१, किं. ९ रु.

स्मगलर सम्राटांच्या न्यायालयात रामशास्त्री : वसंत कानेटकर, पॉप्युलर प्रकाशन, मुंबई, पृ. ३२, किं. ३ रु.

गड गेला पण सिंह जागा झाला : वसंत कानेटकर, पॉप्युलर प्रकाशन, मुंबई, पृ. ३१, किं. ३ रु.

योगेश : राधाबाई शेवडे, पॉप्युलर प्रकाशन, मुंबई, पृ. ५५. किं. ३-५०

कोसला : भालचंद्र नेमाडे, पॉप्युलर प्रकाशन, मुंबई, पृ. ३२७, किं. १६ रु.

तिचे नाते : ए. ना. रोहेकर. प्रभाकर रघुनाथ देसाई, नवभारत प्रकाशन संस्था, मुंबई. पृ. १००, किं. ८ रु.

भारतीय पुष्पसौंदर्य दर्शन : द. भि. कुलकर्णी व. कृ. धामणकर, कुलसचिव मराठवाडा विद्यापीठ, औरंगाबाद. पृ. ११२, किं. १२ रु.

परिषद वार्ता

कै. विनायक कोंडदेव ओक-स्मृतिदिन :

बाल साहित्याचे जनक कै. विनायक कोंडदेव ओक यांचा स्मृतिदिन परिषदेतर्फे दरवर्षी साजरा करण्यात येतो. या वर्षी हा स्मृतिदिन वेगळ्या प्रकारे साजरा करण्याचे योजिले व त्यानुसार १० ऑक्टोबर ७५ रोजी किशोर वाचकांच्या भाषणांचा कार्यक्रम ठेवला होता. "बाल साहित्याविषयी माझ्या अपेक्षा" हा विषय निरनिराळ्या शाळांतील बालवाचकांना देऊन त्यांना आपले विचार मांडण्यासाठी मुद्दाम पाचारण करण्यात आले होते. श्री. सुधाकर प्रभू हे या कार्यक्रमाचे अध्यक्ष होते. श्री. किरण बर्वे, ज्योति मोकाशी, नरेंद्र चिपळूणकर, गौरी गद्रे, संध्या कुलकर्णी, विश्राम देशमुख, उत्तरा दुबळे, जयश्री देशपांडे, लीना तक, कल्पिता भागवत, माणिक पालकर, नंदिनी कुलकर्णी या बालवाचकांनी निर्भिडपणे आपापले विचार मांडले. एका वेगळ्याच स्वरूपाचा हा कार्यक्रम श्रोत्यांना अतिशय आवडला.

कराड-साहित्य संमेलनाध्यक्षा श्रीमती दुर्गा भागवत-सत्कार :

कराड येथे भरणाऱ्या अखिल भारतीय साहित्य संमेलनाच्या अध्यक्षपदाचा मान प्राप्त झाल्याबद्दल परिषदेतर्फे श्रीमती दुर्गा भागवत यांचा सत्कार दि. ५ ऑक्टोबर ७५ रोजी परिषदेच्या माधवराव पटवर्धन सभागृहात आयोजित केला होता. प्रा. गं. बा. सरदार हे या सत्कार समारंभाचे अध्यक्ष होते. परिषदेचे कार्याध्यक्ष डॉ. भीमराव कुलकर्णी यांच्या प्रास्ताविकानंतर श्री. रा. ज. देशमुख, डॉ. आनंद यादव, डॉ. भालचंद्र फडके, सौ. मालतीबाई बेडेकर या वक्त्यांनी श्रीमती दुर्गाबाईंच्या वाङ्मयीन व व्यक्तिमत्त्वासंबंधी भाषणे केली. सत्कारास श्रीमती दुर्गाबाई यांनी उत्तरादाखल आपले विचार मांडले. कोशाध्यक्ष श्री. दा. दि. कुलकर्णी यांनी पुष्पहार अर्पण केले व नंतर कार्यवाह श्री. श्री. ज. जोशी यांनी आभार मानले.

विजयादशमी-ग्रंथपूजन समारंभ :

१४ ऑक्टोबर ७५ विजयादशमीनिमित्त एक नवीनच उपक्रम या वर्षी करण्यात आला ग्रंथपूजन व सरस्वतीपूजनाचा खास समारंभ पुण्याचे महापौर मा. वसंतराव थोरात यांच्या अध्यक्षतेखाली आयोजित केला होता. श्री. मा. महापौर उपस्थित राहू न शकल्याने मा. उपमहापौर श्री. नारायण वैद्य यांचे हस्ते ग्रंथ-पूजनाचा कार्यक्रम

अनुक्रमणिका

करण्यात आला. स्थायी समितीचे अध्यक्ष श्री. हनुमान अमराळे हेही या प्रसंगी मुद्दाम उपस्थित होते. कार्यवाह श्री. ज. जोशी यांनी या नवीन उपक्रमाची माहिती सांगितली व नंतर उपमहापौरांच्या हस्ते ग्रंथपूजन झाले. श्री. बबनराव नावडीकर यांनी ज्ञानेश्वर, तुकाराम, रामदास यांचे अभंगांचे गायन केले. पसायदानाने हा समारंभ संपला.

कै. माधव जूलियन स्मृतिदिन :

दरवर्षीप्रमाणे २२ नोव्हेंबर ७५ रोजी कै. माधव जूलियन यांचा स्मृतिदिन परिषदेतर्फे साजरा करण्यात आला. मुख्य वक्ते प्रा. पंडित वेंकटेशशास्त्री जोशी हे होते. " मराठीतील काव्यानंद चर्चेचा मूलस्रोत " या विषयावर त्यांचे व्याख्यान झाले.

५१ वे अखिल भारतीय मराठी साहित्य संमेलन :

दि. ६, ७, ८ डिसेंबर १९७५ रोजी अ. भारतीय मराठी साहित्य संमेलनाचे ५१वे अधिवेशन कराड येथे श्रीमती दुर्गाबाई भागवत यांच्या अध्यक्षतेखाली अत्यंत उत्साहात थाटाने पार पडले. संमेलनाचे स्वागताध्यक्ष नामदार यशवंतरावजी चव्हाण हे होते. संमेलनाचे उद्घाटन तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी केले. संमेलनास महाराष्ट्राचे थोर साहित्यिक श्री. भाऊसाहेब खांडेकर हे मुद्दाम उपस्थित होते. महाराष्ट्र गीतानंतर कार्याध्यक्ष श्री. शंकरराव करंबेळकर यांनी प्रास्ताविक भाषण केले.

त्यानंतर स्वागताध्यक्ष नामदार यशवंतराव चव्हाण व उद्घाटक तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांची भाषणे झाली व नंतर संमेलनाध्यक्षा श्रीमती दुर्गा भागवत यांचे अध्यक्षीय भाषण होऊन पसायदानाने पहिल्या दिवसाचा कार्यक्रम संपला. रात्री वारणानगर येथील बालकलाकारांचा वाद्यवृंदाचा कार्यक्रम आयोजित करण्यात आला होता.

७ डिसेंबर रोजी तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या अध्यक्षतेखाली ' ज्ञानदेवे रचिला पाया ' या विषयावर परिसंवाद झाला व नंतर परप्रांतीय साहित्यिक व माजी संमेलनाध्यक्ष यांचा सत्कार करण्यात आला. दुपारी महाराष्ट्र कवी यशवंत यांच्या अध्यक्षतेखाली कवि-संमेलन झाले. सायंकाळी ' आधुनिक मराठी साहित्य वयाने प्रौढ झाले असले तरी वृत्तीने परिपक्व झालेले नाही ? ' या विषयावर प्रा. म. द. हातकणंगलेकर यांच्या अध्यक्षतेखाली परिसंवाद झाला. रात्री ' नटसम्राट ' या नाटकाने दुसऱ्या दिवसाचा कार्यक्रम संपला.

दि. ८ डिसेंबर रोजी सकाळी कवी अनिल यांच्या अध्यक्षतेखाली कविसंमेलन झाले व दुपारी श्री. वामन चोरघडे यांचे अध्यक्षतेखाली कथाकथनाचा कार्यक्रम झाला. याशिवाय विविध गटवार चर्चाही योजिल्या होत्या. सायंकाळी खुल्या अधिवेशनात ठराव अध्यक्षीय समारोप, आभार प्रदर्शन होऊन संमेलनाचे अधिवेशन समाप्त झाले. रात्री लोककलादर्शन हा करमणुकीचा कार्यक्रम झाला व तीन दिवस चाललेला संमेलनाचा सोहळा समाप्त झाला.



मराठी लघुनिबंधाचे जनक
वि. स. खांडेकर : का व कसे ?



प्रा. आनंद यादव

आज मितीपर्यंत आपण सर्वच मराठीचे अभ्यासक, समीक्षक व इतिहासकार ना. सी. फडके यांनाच लघुनिबंधाचे जनक मानतो. पण मुळात जाऊन सर्व वस्तुस्थितीचा कालक्रमवार शोध घेता वेगळेच सत्य हाताशी लागते. आणि कुणाची इच्छा असो वा नसो, त्याच्या आधारे मराठी लघुनिबंधाचे जनक वि. स. खांडेकर हेच आहेत हे निर्विवादपणे सिद्ध होते.

फडके यांनी 'रत्नाकर' मासिकातून १९२६ च्या जानेवारीपासून 'गुजगोष्टी' हे शीर्षक देऊन लघुनिबंध लिहिण्यास प्रारंभ केला. 'गुजगोष्टी' हे शीर्षक त्यांनी आरंभापासूनच या प्रकाराला दिलेले दिसते. १९२६ साली एकूण आठ गुजगोष्टी त्यांनी लिहिल्या; पहिला लघुनिबंध प्रसिद्ध होताना त्यांनी (संपादक असल्यामुळे) अनुक्रमणिकेत 'निबंधात्मक' असा शब्द 'गुजगोष्टी' या शब्दाच्या पुढे स्पष्टीकरणासाठी कंसात घातलेला आहे. हा उल्लेख फार अर्थपूर्ण आणि महत्त्वाचा आहे.

१९२६ साली लिहिलेल्या या आठ गुजगोष्टींची ऊर्फ निबंधांची शीर्षके 'सुहास्य,' 'बालवृत्ती,' 'अलंकार', 'ऐनपंचविशी,' 'अज्ञानाची महती', 'संसार', 'एकान्तवास', 'विरह', अशी आहेत. यांपैकी पहिले चार विषय हे सर्वमान्य दिसतात. म्हणजे त्यांविषयी त्यांनी जे सबंध गुजगोष्टीत सांगितले आहे, ते सर्वांना मान्य आहे. सुहास्याने माणसाच्या चेहऱ्याला प्रसन्नपणा येतो. बालवृत्ती आपण आपल्या जीवनात जोपासली पाहिजे. ज्याला जे अलंकार शोभतील तेच त्याने औचित्यपूर्णतेने वापरले पाहिजेत. किंवा ऐनपंचविशी हा जीवनातील मोठ्या उद्दामपणे जगण्याचा काळ असतो : हे सर्वमान्यच आहे.

वरील आठही गुजगोष्टींचे विषय त्यांनी गंभीरपणे हाताळलेले आहेत. प्रतिपाद्य विषयांसंबंधी काही 'सत्यदर्शन' त्यांना घडवावयाचे आहे असे प्रत्येक गुजगोष्टीच्या आरंभापासून अखेरपर्यंत दिसून येते.

वास्तविक सत्यदर्शन घडवणे हे कार्य निबंधाचे आहे हे उघड आहे. जीवनाविषयी काही गंभीर विचार करून त्याचे रहस्य उलगडण्याचे कार्य अनेक निबंधकारांनी केलेले आहे. तेच कार्य फडके वरील आठही गुजगोष्टींतून करतात. या दृष्टीनेच त्यांनी या गुजगोष्टींची मांडणी केलेली आहे. आरंभापासून अखेरपर्यंत ते निबंध-पद्धतीनेच पुढे सरकताना दिसतात. ते उघड उघड ललित भाषेतील निबंध आहेत.

त्यांचा आरंभही निबंधाला साजेल असाच असतो. प्रतिपाद्य विषयाचा प्रस्ताव ते आरंभी झटकन करून टाकतात. "स्त्रीचे काव्यमय वर्णन करावयाचे झाले की, तिला सुहासिनी हे विशेषण देण्याचा प्रचार आहे. सरळ नासिका, लांबसडक काळे केस, प्रफुल्ल नेत्र, याप्रमाणेच सुहास्यामुळेही स्त्रीच्या सौंदर्याला शोभा येते हे सर्वमान्य आहे." 'सुहास्य' या पहिल्याच गुजगोष्टीचा हा प्रारंभ. लगेच त्यांनी येथे विषयाला हात घातलेला दिसतो.

असा प्रस्ताव करून 'हास्या'ला किती महत्त्व आहे हे सांगितले आहे. नंतर हे 'हास्य' कुणालाही उपलब्ध आहे, हे दाखवून दिले आहे. तसेच ते सर्वांनाच शोभून दिसते हे पुढे सांगितले आहे. त्याची त्यांनी पुढे कारणे सांगितली आहेत ती अशी— हास्य हा अलंकार कृत्रिम नसून नैसर्गिक आहे. तसेच तो मानवी अंतःप्रवृत्तीचा निदर्शक आहे. दुसरे असे की तो नैसर्गिक आणि इच्छा होताच प्राप्त होतो. इतर बाह्य अलंकार माणसाला असे प्राप्त होऊ शकत नाहीत.

शेवटी 'हास्याने इतरांचे अंतःकरण आपल्याप्रमाणेच प्रसन्न करता येते', हा त्याचा फार मोठा उपयोग सांगितला आहे.

या सर्व मांडणीतून त्यांची नैबंधिक पद्धतीच जाणवते- हास्याचे महत्त्व, हास्य सुंदर दिसण्याची कारणे, हास्याचा इतरांना प्रसन्न करण्यासाठी असलेला उपयोग, या क्रमाने त्यांची ही गुजगोष्ट पुढे सरकते. अशाच प्रकारे इतरही गुजगोष्टी त्यांनी १९२६ मध्ये लिहिल्या आहेत. विचाराच्या दृष्टीने सरस असलेली त्यांची १९२६ मधील शेवटची गुजगोष्ट 'विरह' ही सुद्धा त्या दृष्टीने पाहिली तरी 'निबंधात्मक'च आहे. आरंभी त्यांची विरहाची कल्पना सापेक्ष आहे. प्रेमाची कल्पना आल्याखेरीज विरहाची खरी कल्पना होणे शक्य नाही; याचे विस्ताराने प्रतिपादन केले आहे. पुढे विरहात केवळ दुःख नसते तर पूर्वानुभवांच्या तीव्र आठवणींचे सुखही असते, असे सांगितले आहे. त्यानंतर अशा प्रकारचे सुख देण्याचा विरहाचा हा फायदाच आहे हे त्यांनी उदाहरणे घेऊन पटवून दिले आहे. त्यानंतर विरहामुळे प्रेमाची उत्कटता वाढते असे सांगितले आहे.

शेवटी पुनर्जन्म मानला तर "—मृत्यू म्हणजे पुढे आपल्या प्रिय वस्तूशी होणाऱ्या

समागमात सौख्याची भर टाकणारा विरहकाळ यापलीकडे काही नाही असेच वाटेल. '' असे प्रतिपादन केले आहे. असेच इतर त्यावेळच्या गुजगोष्टींच्या बाबतीत सांगता येईल.

यावरून दिसून येईल की १९२६ मधील या गुजगोष्टींमध्ये त्यांनी जे विषय घेतलेले असतात, त्यांवर त्यांनी काही विचार केलेला असतो. त्यांना काही ' सत्य ' जाणवलेले असते, त्या सत्याचेच ते प्रतिपादन करतात. विषयाची अनेक अंगे विशद करून सांगतात. हे सत्य लोकांच्या गळी उतरावे अशी त्यांची अपेक्षा त्या गुजगोष्टींतून दिसून येते. त्या भूमिकेवरून त्यांनी ते सर्व निवेदन केलेले असते. हे सगळे निबंधाचे हेतू आहेत. लघुनिबंधाचा वा फडके ज्याला सर्वार्थाने ' गुजगोष्ट ' म्हणतात त्याचा यांच्याशी काहीही संबंध नाही.

ह्या मांडणीत निबंधात असतो तसा पूर्वपक्ष, उत्तरपक्ष आणि निष्कर्ष असतो असेही दिसून येते. प्रथम ते प्रस्तुत विषयासंबंधी सामान्य लोकांचे मत काय आहे ते सांगतात. नंतर ते मत कसे चुकीचे आहे किंवा अपुरे आहे हे सांगतात. ' अज्ञानाची महती ', ' संसार ', ' विरह ' या गुजगोष्टींमध्ये अशा प्रकारच्या मांडणीचा प्रकर्ष झालेला आपणांस दिसून येतो.

' सुहास्य ', ' बालवृत्ती ', ' अलंकार ', ' अैनपंचविशी ' ह्या गुजगोष्टींतील विषय सर्वमान्य असल्याने त्यात पूर्वपक्ष, उत्तरपक्ष असे करण्याचे त्यांना प्रयोजन वाटले नसावे. या गुजगोष्टींत त्यांनी हे सर्वमान्य विषय फक्त त्यांच्या अंगोपांगांसह विशद करुन ललित भाषेत मांडलेले आहेत.

हे सत्य प्रतिपादन करताना त्यांनी एक दक्षता घेतलेली आहे. एखादा विचार मांडताना त्या विचाराला पोषक अशी उदाहरणे ते निवडतात. ही उदाहरणे सार्वजनिक जीवनातील, इतिहासातील रोजच्या घडामोडींच्या व्यवहारातील, वाङ्मयातील, सांस्कृतिक जीवनातील, तशीच कथा–पुराणातीलही असू शकतात. ' मी 'च्या वैयक्तिकतेचा त्याच्याशी काही संबंध नसतो. अशा या उदाहरणांनी त्यांची वस्तुनिष्ठ दृष्टीच प्रस्थापित होते. कारण ही उदाहरणे ' घटिते ' आहेत. आपल्या मराठी जीवनात त्यांच्याविषयी दुमत नाही. त्यामुळे सत्यप्रतिपादन करण्याला ती पुराव्यासारखी त्यांना उपयोगी पडतात. आणि ह्याच हेतूने त्यांनी ही उपयोजिलेली आहेत. त्यामुळे त्यांच्या सत्याला व मताला पुष्टी मिळते. ते अधिकाधिक तार्किक, पक्के आणि परिणामकारक होते. त्याला वस्तुनिष्ठा प्राप्त तर होतेच. शिवाय ते शोभायमान आणि आकर्षक—मनोवेधकही होते. लेखकाचा मूळ हेतू विचार-प्रतिपादन हा साध्य व्हायला अशा गोष्टी उपकारक असतात आणि हा हेतू निबंधाचा असतो.

या उदाहरणांमुळे प्रतिपाद्य विषय नैबंधिक वस्तुनिष्ठेच्या दिशेने भक्कम होत जातोच. शिवाय प्रतिपादन पद्धतीत लालित्य यावयास मदत होते. त्यांच्या या (उदाहरणे, अवतरणे देण्याच्या) वृत्तीमुळे मांडणीत लालित्य येते. ते लेखन वाचनीय होते. हे

लालित्य आणण्यास त्यांची भाषापद्धतीही कारणीभूत आहे.

हे सर्व सांगण्याचा हेतू असा की फडक्यांच्या प्रस्तुत गुजगोष्टींचा मूळ आशय किंवा तिचा विषय हा विचारप्रतिपादनाचा, सत्य सांगण्याचा, निबंधाचा असतो. म्हणजे सत्य पटविणे हाच मूळ हेतू. आणि हे सत्य पटविण्यासाठी विविध उदाहरणे वापरावयाची, भाषाशैलीत लालित्य आणि तिचा असा स्वतःचा गोडवा निर्माण करावयाचा; असे ते करतात. म्हणजे या गुजगोष्टींचा लालित्य हा अंगभूत गुण नसून ती एक वरवरची केवळ भाषेच्या मांडणीमुळे निर्माण झालेली प्राथमिक स्वरूपाची बाब आहे, हे स्पष्ट दिसते. याचाच अर्थ असा की हे लालित्य गुजगोष्टीत मौलिक स्वरूपाचे नाही. ते गौण स्वरूपाचे साधनीभूत आहे.

आतापर्यंत झालेल्या सर्व विवेचनावरून काही निष्कर्ष निघतात—१९२६ मधील या 'गुजगोष्टीं'चा विषय विचार-प्रतिपादन, सत्यप्रतिपादन किंवा मतप्रतिपादन असाच आहे. हे सत्य पटावे, ते जास्तीत जास्त वस्तुनिष्ठ स्वरूपात दिसावे या दृष्टीने मांडणीत प्रयत्न झालेले आहेत. त्यासाठी जरूर तेथे पूर्वपक्ष, उत्तरपक्ष, निष्कर्ष अशी निबंधाची तर्कशास्त्रीय विवेचनपद्धतीही छुप्या स्वरूपात वापरलेली आहे. म्हणजे या गुजगोष्टींचा आत्मा 'निबंध' हा आहे. या दृष्टीने फडके यांनी १९२६ च्या 'रत्नाकर'च्या जानेवारीच्या अंकात अनुक्रमणिकेमध्ये 'गुजगोष्टी' या शब्दाच्या पुढे 'निबंधात्मक' असा जो शब्द कंसात घातलेला आहे तो अतिशय बोलका आहे. प्रतिपाद्य विषयाच्या दृष्टीने हे निबंध यशस्वीही झालेले आहेत.

गुजगोष्टी या नावाने प्रसिद्ध झालेल्या या निबंधाच्या फक्त मांडणीतच वरवरचे लालित्य आलेले आहे. भाषा ही त्याच ललित पद्धतीने वापरलेली आहे. अशा प्रकारचा समन्वय विष्णुशास्त्री चिपळूणकर यांच्या निबंधांत काही प्रमाणात आणि न. चिं. केळकरांच्या निबंधांत भरपूर प्रमाणात, 'सुवर्णमध्या'प्रमाणे साधलेला आहे. निबंधात अशा प्रकारचे 'लालित्य' हे प्राथमिक कारणांसाठी साधनीभूत होऊन आलेले असते.

ज्याला आपण 'कलात्मक साहित्य' म्हणतो त्या साहित्यात किंवा साहित्य-प्रकारात केवळ सत्यप्रतिपादन, किंवा मतप्रतिपादन हा हेतू नसतो. अनुभवांतील सौंदर्यदर्शन हा त्याचा हेतू असतो आणि लालित्य हा साहित्याचा अंगभूत गुण असतो. ते तेथे साधन नसते, हे सर्वमान्य आहे.

यावरून उघड होते की या गुजगोष्टी वस्तुतः निबंध आहेत. त्यांची भाषाशैली फक्त लालित्याने नटलेली आहे. न. चिं. केळकरांच्या 'भविष्यकथन', 'कलियुगातील सतरावी विद्या' यासारख्या निबंधांच्या परंपरेतील हे निबंध आहेत. तुलनेने ते 'लघु' आहेत एवढाच फरक. यात वेगळे असे काहीही दिसून येत नाही. केळकरी निबंधाचे वळणच यात गिरवलेले उघडपणे दिसून येते.

पण जेव्हा १९३१ मध्ये त्यांनी 'पाऊस,' 'हरवली म्हणून सापडली' हे लघु-

निबंध लिहिले तेव्हाच त्यांच्या लघुनिबंधाला खरा प्रारंभ झाला असे मानावे लागते. त्यांनीच लघुनिबंधाची जी काही महत्त्वाची वैशिष्ट्ये सांगितली आहेत ती या लघुनिबंधांत आपणांस प्रथम दिसतात.

खांडेकरांनी आपल्या लघुनिबंधाला 'वैनतेय' नियतकालिकातून सुरुवात केलेली आहे. 'वैनतेय' मधून आलेले लघुनिबंध त्यांनी 'वायुलहरी'मध्ये घेतलेले आहेत. यातील १९२७–२८ मध्ये आलेले व त्यातील काही "वायुलहरी'मध्ये घेतलेले लघुनिबंध पुढीलप्रमाणे आहेत. : 'वैनतेय'च्या कोणत्या अंकांत ते आले आहेत त्याच्या तारखा कंसात दिलेल्या आहेत 'निकाल द्या' (How's that) (२२-२-१९२७), 'मोत्या' (७-६-१९२७), 'अहंकार' (१३-६-१९२८), 'मनुष्य व यंत्र' (२१-२-१९२८), 'आशा व सिद्धी' (१९-६-१९२८), 'काळोखाचे दिवस' (२१-८-१९२८), 'नीचपणा नको' (२८-८-१९२८), हे सात लघुनिबंध त्यांनी 'वायुलहरी या संग्रहात समाविष्ट केलेले आहेत.

यानंतरच्या लघुनिबंधांच्या तारखा पाहण्याची काही आवश्यकता नाही. कारण १९२८ ऑगस्टच्या 'रत्नाकर' मासिकात 'शाई' हा ललित भाषेतील निबंध लिहिलेला आहे व त्यात 'मी' चा पुसटता उल्लेख आहे. (वास्तविक हा ललित भाषेतील निबंध अ. ब. कोल्हटकरांच्या काही निबंधांच्या वळणावर जाणारा आहे. पण 'मी' चा उल्लेख असल्याने फडके येथून लघुनिबंधाकडे झुकू लागले असे म्हणता येईल. तेव्हा खांडेकरांच्या लेखांची इयत्पर्यंतच काय अवस्था आहे, हे लघुनिबंधाच्या जनकत्वाच्या दृष्टीने पाहणे कालिक दृष्ट्या योग्य ठरेल.

यातील 'आशा व सिद्धी' हा एकमेव लेख सोडला तर आपणांस असे दिसून येईल की बाकीच्या प्रत्येक लेखात 'मी' चा अनुभव आरंभी विस्ताराने आलेला आहे. नंतरच्या चिंतनातही 'मी'चे अवलोकन, वाचन, मित्रांशी घडलेले संवाद व त्यांचे अनुभव आलेले आपणांस दिसून येतात. म्हणजे लघुनिबंधाचा विषय असलेला 'मी' व त्याचे अनुभव व व्यक्तिमत्त्व यांतून व्यक्त होते. 'मोत्या' हा लेख छोटा असला तरी त्या काळातील नमुनेदार लघुनिबंध म्हणता येईल असा आहे. कारण यात नुसता 'मी' च नाही तर 'मी' ची एरवी तत्कालीन लघुनिबंधाला दुर्लभ असलेली भाववृत्तीही त्याला लाभलेली आहे.

याशिवाय खांडेकरांची आरंभीच्या काळातील खेळकर कोटिक्रम साधणारी अलंकरणयुक्त शैलीही (तत्कालीन कल्पनेनुसार ललित भाषा) यांना लाभलेली आहे. अनुभवांकडून चिंतनाकडे वळताना 'मी' चा होत जाणारा विकास आपणांस यातील प्रत्येक लेखातून दिसून येतो. सारांश, लघुनिबंधाला प्राणभूत असणारी तसेच बाह्य लक्षणेही त्यांच्या या लेखात आपणास दिसून येतात. या दृष्टीने प्रत्येक लेख पाहण्यासारखा आहे. त्यात अपवाद मिळणार नाही.

या काळपर्यंत फडके यांनी खऱ्या लघुनिबंधाला स्पर्शही केलेला नव्हता हे आपण विस्ताराने पाहिलेलेच आहे. म्हणून असे स्पष्टपणे म्हणावेसे वाटते की मराठी लघु-निबंधाचे जनक ना. सी. फडके नसून वि. स. खांडेकर हेच आहेत.

मराठी लघुनिबंधाचे जनक म्हणून खांडेकरांचे वैशिष्ट्य असे की त्यांना हा सुचलेला प्रकार त्यांच्या खास अशा वाङ्मयीन धडपडीतून निर्माण झालेला आहे. त्यासाठी त्यांना इंग्रजीचे नमुने घ्यावे लागले नाहीत. अंतःप्रेरणेतून हे सगळे निर्माण झालेले आहे. त्याचा सविस्तर इतिहास त्यांनी आपणास 'निकाल द्या' हा पहिला लघुनिबंध कसा सुचला या निमित्ताने 'कल्पलता' या संग्रहाला १९४५ साली लिहिलेल्या प्रस्तावनेत विस्ताराने व 'चांदण्यात' या संग्रहाला १९५९ साली लिहिलेल्या 'पार्श्वभूमी'त संक्षेपाने सांगितलेला आहे.

एखाद्या वाङ्मयीन धडपडीतून एखादा वाङ्मयप्रकार सुचला तर त्याची आवश्यकता तत्कालिक स्वरूपात का होईना त्या लेखकापुरती नितान्त असते. तसेच खांडेकरांचे झालेले आहे. अंतर्गत धडपडीतून तो स्फुरण पावल्याने त्याचे 'स्वतंत्र'पण तेवढेच मोलाचे आणि महत्त्वाचे आहे. मराठी साहित्यवृक्षावरचे ते कलम नसून ती एक अंग-भूत फांदी आहे. मराठीपणाचे सत्त्व घेऊन ती जन्माला आलेली आहे.

म्हणजे असे की खांडेकरांच्या या आरंभीच्या काळात जन्माला आलेल्या लघु-निबंधाला मराठीची परंपरा आहे. ही परंपरा तिच्या जन्मात आहे तशी अंतर्यामातही आहे. हा लघुनिबंध मराठी साहित्याच्या औरसपुत्रासारखा आहे. कारण मराठीतूनच तो जन्माला आला.

१९२० पर्यंत हरिभाऊ आपटे, केशवसुत, वा. म. जोशी, शि. म. परांजपे, टिळक आगरकर, कोल्हटकर, गडकरी-खाडिलकर यांनी जे सामर्थ्याने मराठी वाङ्मयाचे व्यक्तिमत्त्व घडविले त्या व्यक्तिमत्त्वाचीच विकसित परंपरा या लघुनिबंधात आपणास दिसून येते.

विकास साधताना, नवा प्रकार आणताना जर परंपरेशी दृढ नाते असेल तर त्याला औरसपण प्राप्त होते. फडके यांचे एकूण व्यक्तिमत्त्वच पाश्चात्त्य वळणाचे वाटते. त्यांनी लघुनिबंध व त्याचा विचारही इंग्रजीतूनच जसाच्या तसा उचलून मराठीच्या मांडीवर बसवलेला आहे; किंबहुना आपल्या मांडीवर घेऊन स्वतःकडे दत्तक जनकत्व घेतलेले आहे. काळाच्या अनुक्रमात तेही खांडेकरांच्या तुलनेने उशिराचे आहे.

असे असूनही 'फडके : मराठी लघुनिबंधाचे जनक' ही कल्पना अजून हयात कशी आहे? या प्रश्नाचे उत्तर एकूण परिस्थितीचा विचार करता लक्षात येते व अनेक कारणे हाताशी लागतात—

'वैनतेय' हे सावंतवाडीसारख्या एका लहानशा व पार बाजूला असलेल्या गावी निघणारे साप्ताहिक आहे. ते तसे प्रादेशिक स्वरूपाचे आहे. त्याकाळी त्याचा खप हा

बहुधा कोकणातील काही जिल्ह्यांपुरताच मर्यादित होता. 'पुणे'–'मुंबई' सारख्या महाराष्ट्राचे हृदय समजल्या जाणाऱ्या शहरांत त्याची एखाददुसरीच प्रत त्या काळात येण्याची शक्यता होती.

असे हे साप्ताहिक जाणकार वाचक आणि टीकाकार यांच्या हातात त्या काळी पडणे त्याहून कठीण होते. मग १९२७–२८ साली 'वैनतेय' मधून प्रसिद्ध होणाऱ्या खांडेकरांच्या अशा लहानशा लेखांची दखल घेणार कोण ?

दुसरे असे की हे लेख आकाराने तसे लहान होते. त्यांचे स्वरूपही काहीसे एकपदरी होते. आरंभी एक विस्तृत अनुभव व नन्तर चिन्तन व त्या ओघात इतर अनुभव, असे सरळसोट स्वरूप होते. नवा प्रकार म्हणून डोळ्यांत भरण्यासारखे भरघोस रूप त्याला प्राप्त झाले नव्हते.

आणखी अशी गोष्ट घडली की खांडेकरांनी या प्रकाराला वेगळे असे नामाभिधान दिले नाही. पानपूरकासारखेच ते वापरले गेले. वेगळे नाव दिले गेले असते तर त्यामुळे त्यांच्याकडे एक स्वतंत्र प्रकार म्हणून आरंभीच्या काळात पाहायला मदत झाली असती.

याला कारण असे दिसते की नवा प्रकार हाताशी येताच त्याच्या मर्माचा जो कसून शोध घ्यायला पाहिजे होता, त्याचे असे तत्त्वज्ञान तयार करायला पाहिजे होते ते खांडेकरांच्या हातून झाले नाही. ते फक्त तो प्रकार निनावी स्वरूपात लिहीतच राहिले. त्यामुळे तो कुणाच्या लक्षात आला नसावा.

त्याच्या स्वरूपाचा कसून शोध न घेतल्यामुळे लघुनिबंधाच्या नमुनेदार स्वरूपाच्या दिशेने त्यांची प्रगती फारच मंदगतीने झाली. आपला लघुनिबंध खांडेकर फारच उशिरा समृद्धीला नेऊ शकले. दरम्यान फडके मागून येऊन पुढे गेले.

याउलट फडके यांचे झाले. फडके यांनी १९२६ सालीच 'गुजगोष्टी' हे नाव निश्चित केले. आणि ते रूढ करून १९२९–३० पर्यंत त्या नावाखाली लिहिले मात्र 'ललित भाषेतील निबंध' व त्यानंतर 'गुजगोष्टी' या नावाखालीच त्यांनी लघुनिबंध लिहिले. १९२६ पासूनच रूढ असलेल्या नावाने साहजिकच फडके यांनी १९२६ पासूनच गुजगोष्टी (म्हणजे 'लघुनिबंध') लिहिल्या आणि या गुजगोष्टी म्हणजेच त्यांचे लघुनिबंध अशी टीकाकारांची, समीक्षकांची गफलतीची कल्पना करून दिली.

त्यांनी या गुजगोष्टी ज्या मासिकातून प्रसिद्ध केल्या ते 'रत्नाकर' पुण्यातून प्रसिद्ध होत होते. फडके हेही पुण्यनगरवासी होते. साप्ताहिकापेक्षा केव्हाही मासिकाला नकळत कुठेतरी मनोमन प्रतिष्ठा असते. साप्ताहिकातील मजकूर आठवड्यातच मागे पडतो. मासिकातील त्यामानाने महिन्याहून जास्त काळ वाचला जातो. त्याचा फायदा फडक्यांना व तोटा खांडेकरांना झाला.

तशात 'पुणे' हे विद्येचे माहेरघर. महाराष्ट्राचे सांस्कृतिक आणि साहित्यिक केन्द्र

त्यामुळे फडके यांचे लेख जाणकार वाचक–टीकाकारांसमोर चटकन येत होते. त्या ओघात त्यांची चर्चा होत असणार व त्या ओघातच (खांडेकरांच्या लेखांचा विचार होण्यापूर्वीच) त्यांना लघुनिबंधाचे जनकत्व दिले गेले असावे. फडके यांचा पहिला संग्रह 'गुजगोष्टी' प्रसिद्ध झाल्या झाल्याच (म्हणजे १९३३ सालापासूनच) त्या पुस्तकावर चर्चा होत होती, परीक्षणे येत होती. यावेळपर्यंत खांडेकरांचे अशा प्रकारच्या लेखांचे पुस्तक प्रसिद्ध झाले नव्हते. 'वायुलहरी' हे त्यांचे पुस्तक प्रसिद्ध व्हायला १९३६ साल उजाडले.

अशा अवस्थेत फडके यांचा लघुनिबंध-संग्रह प्रथम बाहेर पडला; म्हणून तो पहिला मानला जाण्याचाच संभव जास्त निर्माण झाला. दुसऱ्या बाजूने असे झाले की खांडेकर यांनी 'वायुलहरी' या पहिल्या संग्रहाच्या पहिल्या आवृत्तीला कोणत्याही स्वरूपाची स्पष्टीकरणात्मक प्रस्तावना जोडली नव्हती. आणि आपले लघुनिबंध कोणत्या साली प्रथम प्रसिद्ध झाले यांच्या तारखा व सालही दिले नाही. त्यामुळे खोलात न जाणाऱ्या पुस्तक-परीक्षकांना फडके यांच्या नंतरचाच हा प्रकार वाटला असावा.

१९३०–३२ चा काळ म्हणजे फडके-युगाच्या उत्कर्षाची परिसीमा होती. 'गुजगोष्टी' या संग्रहाचे १४ ऑगस्ट १९३३ सालच्या 'प्रतिभे'च्या अंकात परीक्षण करताना श्री. वि. बा. आंबेकर आरंभीच म्हणतात; "... प्रो. फडक्यांच्या बाबतीत तर सध्या अशी स्थिती झालेली आहे की कोणत्याही लेखाच्या शिरोभागी प्रा. ना. सी. फडके यांचा लेखक म्हणून निर्देश असला की तो लेख अवश्यमेव वाचला गेला पाहिजे. लेखन-व्यवसायाच्या सुरुवातीच्या काळात लेखकांना त्यांच्या लेखनामुळे महत्त्व येत असते. पण शिष्टमान्यतेचे कवच अंगावर एकदा चढले की, कसल्याही प्रकारच्या लेखनाला यशस्वी लेखकाच्या नामसाहचर्यामुळे लोकप्रियता लाभावी अशी स्थिती ज्या थोड्या वाङ्मयसेवकांच्या वाटयास येते त्यांतच प्रो. फडके यांची कोणीही गणना करील...." वर उद्धृत केलेल्या 'प्रतिभे'च्या ११ व्या पानावरचा हा मजकूर वाचल्यावर आपल्या ध्यानात त्यावेळची फडक्यांची लोकप्रियता यायला वेळ लागणार नाही. या लोकप्रियतेच्या गदारोळात, व दबदब्याखाली त्यांना लघुनिबंधाचे जनकत्व बहाल होणे अशक्य नव्हते.

त्यावेळी खांडेकरांच्या लेखांचे विषयही फडके यांच्या विषयांच्या तुलनेने बोजड, उपदेशात्मक, काहीसे गहनच होते. तरुण वाचकास लागणारी चटपटीत शैली, आकर्षक विषय, शृंगारयुक्त उदाहरणे फडके यांच्या लघुनिबंधात त्यावेळी तरी दिसून येतात. त्यामुळेही खांडेकरांचे लेख बाजूला पडले असण्याची शक्यता नाकारता येणार नाही.

आणखी एक महत्त्वाची बाब अशी की मराठी वाचकांना लघुनिबंधाचे स्वरूप प्रथम स्पष्टपणे फडके यांनी समजावून दिले. आणि हे स्वरूप आपणच प्रथम गुजगोष्टींतून आणले; असे सांगितल्यावर त्या काळी साहित्यशिखरावर असलेल्या या साहित्यिकाचे तेच मत मराठी वाचकांनी प्रमाण मानलेले दिसते.

दुसरी एक दुर्दैवी गोष्ट त्या काळात घडली. फडके यांच्या ' गुजगोष्टीं 'ची संग्रह रूपातील व त्या अगोदरची कदाचित लोकप्रियता पाहून खांडेकरांनी त्यांच्या ' गुजगोष्टी' च्या तंत्राचे उघड उघड १९३४–३५ मध्ये अनुकरण काही काळ केलेले दिसते. ते त्यांचे लेख ' वायुलहरी 'मध्येच आहेत. त्यामुळेही सामान्य वाचक व टीकाकार यांना ' फडके यांच्या अनुकरणातूनच सगळे लेख जन्मले असावेत ' असे वाटण्याची शक्यता निर्माण करून ठेवली. त्याचाही वळी खांडेकरांचा तो संग्रह झाला असण्याचा संभव आहे. स्वत्वाच्या स्फुरणातून लघुनिबंध जन्माला घालणाऱ्या खांडेकरांना सहा-सात वर्षांनीही नंतर जन्माला आलेल्या गुजगोष्टीरूपी लघुनिबंधांच्या तंत्राचे वळण मदतीला घ्यावे लागावे, ही दुर्दैवाचीच गोष्ट म्हटली पाहिजे. या मदतीच्या आधारेच पुढे खांडेकर यांनी स्वतंत्रपणे प्रगती करून घेतली; त्यामुळेही त्यांनी फडके यांच्यापासूनच प्रेरणा घेतली असावी, असे वाटणे शक्य झाले. जणू आपण होऊनच खांडेकरांनी फडक्यांच्या लघु-निबंधजनकत्वावर शिक्कामोर्तब केल्यासारखे काही काळ तरी झाले. १९४६ साली ' हिरवळ 'ला लिहिलेल्या प्रस्तावनेत तर त्यांनी स्पष्टपणे कबुलीच देऊन टाकली की, " १९२५ साली त्यांनी (फडक्यांनी) रत्नाकर मासिकात ज्या गुजगोष्टी लिहिल्या तीच मराठी लघुनिबंधाची पद्धतशीर सुरुवात होय...." १९४७ साली प्रसिद्ध झालेल्या ' हिरवळ ' नावाच्या त्यांच्या निवडक लघुनिबंधसंग्रहाच्या प्रस्तावनेत ७ व्या पृष्ठावर त्यांनी हे उद्गार काढले आहेत.

या विधानातील सैलपणा चटकन आपल्या लक्षात येतो. एक तर १९२६ च्या जानेवारीच्या ' रत्नाकर 'पासून ' गुजगोष्टीं 'ना सुरुवात झालेली आहे.

खांडेकरांच्या सर्वच लघुनिबंधविषयक प्रस्तावना वाचताना एक गोष्ट नेहमी लक्षात येते की खांडेकर स्वतःविषयी लिहिणे शक्यतो टाळतात. लिहिले तर अगदी अप्रत्यक्षपणे, सूचक पद्धतीने लिहितात आणि स्वतःविषयीचे प्रतिपादन तर हिरीरीने क्वचीच करीत नाहीत. फडके यांच्या लघुनिबंधाच्या साचेबंदपणाविषयी त्यांनी टीका केली आहे. लघुनिबंधाच्या ' आत्म्या 'विषयी बोलताना त्यांनी '...या साहित्याचा आत्मा केवळ चमत्कृती हा नसून मानवी जीवनाचे जिव्हाळ्याने केलेले चिंतन व त्यातून स्फुरलेला तात्त्विक विचारविलास हाच आहे...' असे ९ व्या पानावर म्हटले आहे.

हा आत्मा खांडेकरांच्या लघुनिबंधात दिसून येतो हे उघड आहे. पण आपल्याच निवडक लघुनिबंधांना आणि तेही विद्यार्थ्यांसाठी अभ्यासाला म्हणून निवडले असताना त्यांनी स्वतःच्या लघुनिबंधांविषयी स्पष्टपणे काहीही लिहिले नाही. म्हणजे या प्रस्तावनेत स्वतःच्या लघुनिबंधांविषयी स्पष्टपणे काहीही लिहिणे आवश्यक, औचित्याला धरून असतानाही ते लिहीत नाहीत. मग स्वतःच्या लघुनिबंधाच्या आद्यपणाविषयी ते हिरीरीने कसे काय सांगू शकतील ? हा भिडस्तपणा लघुनिबंधाविषयी लिहिताना त्यांना सदैव नडलेला दिसतो. उलट भलेपणाने ते फडके यांना लघुनिबंधाचे जनकत्व देऊन गप्प बसतात.

या सर्वांहून दुर्दैवाची गोष्ट अशी की मराठी लघुनिबंधाचा आतापर्यंत प्रामाणिकपणे मुळात जाऊन, आपल्या डोळ्यांनी पुरावा पाहून कोणी समीक्षकाने गंभीरपणे विचारच केलेला दिसत नाही. जी टीका आहे ती सांकेतिक, तकलुपी, इंग्रजी वाचल्याचा आव आणणारी व वरवरची आहे.

या सर्वच कारणांमुळे फडके यांना लघुनिबंधाचे जनकत्व बहाल केले असण्याची शक्यता आहे व तीच कल्पना अजून हयात आहे; पण ती चुकीची आहे.

मग फडके यांचे लघुनिबंधात स्थान काय ? त्यांना महत्त्व मुळीच नाही काय ?— फडके यांना लघुनिबंधात स्थान आहे आणि ते महत्त्वाचेही आहे. त्यांनी लघुनिबंधाची प्रेरणा खांडेकरांच्या लघुनिबंधांतून घेतलेली नसली आणि ती संपूर्णतया इंग्रजीतील लघु-निबंधांवरून घेतलेली असली तरी त्यांच्या लघुनिबंधांमुळे १९३१–३२ साली बाल्या-वस्थेत चाचपडणाऱ्या मराठी लघुनिबंधाला सुदृढता आणि सरूपात लाभली व त्याने महत्त्वाचे वळण घेतले. त्यामुळे मराठी कादंबरी-वाङ्मयाला फडक्यांनी जसे महत्त्वाचे वळण दिले तसेच लघुनिबंधालाही दिले. म्हणून मराठी लघुनिबंधाचे ते महत्त्वाचे प्रवर्तक आहेत, आणि खांडेकर हे जनक आहेत.



पत्रिका अभिप्रायार्थ आलेली पुस्तके

सूर्याचीलेक आणि गुन्हेगार : राजा महाजन, गुरुदत्त प्रकाशन, ४८ नवीपेठ जळगाव; पृष्ठे ६३; किं. ५ रु.

स्वप्नरेखा : चंद्रकांत झुंजे, प्रकाश जडे, प्रभाकर मा. दीक्षित, ८४७ उ. क. सोलापूर. पृष्ठे ३२

दिशा आणि ध्यास : एस्. एस्. भोसले, प्रा. म. द. देशपांडे, डॉ. पवार गौरव समिती कोल्हापूर. पृष्ठे १७०; किं. ११-५० रु.

चितांक : महादेव मोरे नवसाहित्यप्रकाशन, समादेवी रस्ता, बेळगाव. पृष्ठे २०२ किं. १६ रु.

अभ्र : कृ. ब. निकुंब नवसाहित्य प्रकाशन, समादेवी रस्ता, बेळगाव; पृ. ७५ किं. ७ रु.

वाटा आणि वळणे : गो. म. कुलकर्णी, नवसाहित्य प्रकाशन, समादेवी रस्ता बेळगाव; पृ. २५२; किं २१ रु.

तुकारामाचा एक अभंग

[भाषाशास्त्रीय दृष्टिकोनातून रसास्वाद]

डॉ. चं. द. इंदापूरकर

प्रस्तुत लेखात तुकारामाच्या एका अभंगाचे भाषाशास्त्रीय दृष्ट्या अध्ययन करण्याचे योजिले आहे. अशा प्रकारचे भाषाशास्त्रीय अध्ययन वाङ्मयीन रसास्वादाला उपयुक्तच होऊ शकते. त्या दृष्टीने तुकारामाच्या या अभंगाचे सौंदर्य उकलून घेण्यास ही भाषाशास्त्रीय चिकित्सा उद्‌बोधक ठरेल. अभ्यासासाठी तुकारामाचा एक छोटासाच पण अत्यंत मधुर असा अभंग घेतला आहे.

घेई घेई माझे वाचे । गोड नाम विठोबाचे
तुम्ही घ्या रे डोळे सुख । पहा विठोबाचे मुख
तुम्ही आइका रे कान । माझ्या विठोबाचे गुण
मना तेथे धाव घेई । राहे विठोबाचे पायी
तुका म्हणे जीवा । नको सोडू या केशवा ॥

ध्वनि–अक्षर–विचार

या अभंगातील प्रत्येक चरणातील शब्दसंख्या खालीलप्रमाणे आहे :

४ + ३
४ + ३
३ + ३
४ + ३
३ + ४

एकूण १८ + १६ = ३४

केवळ शब्दांचा विचार केला तरी तिसरी ओळ सोडून प्रत्येक ओळीतील दोन्ही चरणांत ४ + ३ किंवा ३ + ४ अशी शब्दयोजना असल्याने समतोल राखला गेला आहे. ३ + ३ अशी शब्दयोजना असलेली मधली तिसरी ओळ सात सात शब्दांच्या दोन ओळी वर व दोन ओळी खाली ठेवून समतोल राखताना आढळून येते.

या शब्दांची आणखी फोड केली की तुकारामाच्या कौशल्यपूर्ण समतोलाची आणखी प्रचीती येते. या शब्दांपैकी बहुसंख्य शब्द द्व्यक्षरी शब्द आहेत. या द्व्यक्षरी शब्दांची चरणानुसारी योजना खालीलप्रमाणे आहे :

४ + २
४ + २
२ + २
४ + २
३ + २

यामध्ये प्रत्येक ओळीतील अंत्य चरणात दोन द्व्यक्षरी शब्द आहेत. त्याचप्रमाणे मधल्या ओळीत ४ द्व्यक्षरी शब्द आहेत तर त्याच्या लगतच्या खालच्या व वरच्या ओळीत (म्हणजे चौथ्या व दुसऱ्या ओळीत) ६ शब्द आहेत. पहिल्या व पाचव्या ओळीत अनुक्रमे ६ व ५ द्व्यक्षरी शब्द आहेत. द्व्यक्षरी शब्दयोजना अशा प्रकारे समतोलावर आधारलेली दिसते.

या अभंगातील ३४ शब्दांपैकी फक्त ७ शब्दच द्व्यक्षरेतर शब्द आहेत. त्यांपैकी पाच शब्द चार अक्षरी असून ' विठोबाचे ' हा एकच शब्द ओळीने चार वेळा प्रत्येक ओळीतील अंत्य चरणात आला आहे. पाचव्या ओळीतील अंत्य चरणात ' या केशवा ' असे दोन शब्द आहेत खरे; परंतु यातील ' या ' हा सखोल पातळीवर (deep structure) ' केशवा ' या शब्दाशी इतका निगडित आहे की त्या दोहोंना मिळून एक चार अक्षरी शब्द मानले तरी काही गैर होणार नाही. अशा रीतीने पाची अंत्य चरणांतील अक्षर योजना २ द्व्यक्षरी शब्द + १ चार अक्षरी शब्द अशी आहे आणि हेही समतोल शब्दाक्षररचनेचे उदाहरण आहे.

ध्वनिशास्त्रदृष्ट्या या अक्षरांची आणखी फोड आपण करू लागलो की आपणाला तुकारामाच्या गोड आणि रसाळ भाषेचे रहस्य उलगडू लागते. या अभंगात एकही जोडाक्षर नाही. नाही म्हणायला दुसऱ्या, तिसऱ्या चौथ्या ओळीत प्रथम चरणात ' म्ह ' हे जोडाक्षर आले आहे. परंतु ध्वनिशास्त्रदृष्ट्या त्याला जोडाक्षर न समजता ' फ् ' ' भ् ' प्रमाणे महाप्राण व्यंजन समजणे अधिक इष्ट. त्याचप्रमाणे ' माझ्या ' या शब्दातील (ओळ ३–चरण २) ' झ्या ' हे लिहिण्यात जोडाक्षर अक्षर असले तरी त्याचा उच्चार फक्त ' झा ' असाच आहे. थोडक्यात हा संपूर्ण अभंग जोडाक्षर–विरहित आहे.

या संपूर्ण अभंगातील फक्त चार अक्षरे सोडली तर बाकीच्या प्रत्येक अक्षराची

(syllable) घडण 'व्यंजन + स्वर' अशी झालेली दिसून येईल. दोन दोन अक्षरांचे छोटे शब्द व त्यांची 'व्यंजन + स्वर' अशी रचना, यामुळे अभंगाला गती येणे आणि तो रसपूर्ण होणे अगदी स्वाभाविक आहे. उरलेली चार अक्षरे स्वरमयी असल्याने

(१ ली ओळ प्रथम चरण : 'ई' 'ई'

३ री ओळ प्रथम चरण : 'आ' 'इ') अभंगाच्या रसात्मक व्यवस्थेत बाध न येता त्यात भरच पडली आहे.

या अभंगातील स्वर-योजना खालीलप्रमाणे दाखवता येईल :

ए ई...ए ई...आ...ए...आ...ए...ओ...अ...आ...अ...इ...ओ...आ...ए..
उ...ई...आ...ए...ओ...ए...अ।...अ...आ...इ...ओ...आ...ए...उ...अ..
अ...ई...आइ...आ...ए...आ...अ।...आ...आ..इ..ओ...आ...ए...उ...अ..
अ...आ...ए...ए...आ...अ...ए...ई।...आ...ए...इ...ओ...आ...ए...आ...ई
उ...आ...अ...ए...ई...आ।...अ...ओ...ओ...उ...आ...ए...अ...आ।

या स्वरांचे चरणानुसारी संख्यात्मक वर्णन पाहिले तर खालील गोष्टी निदर्शनास येतात. अभंगातील एकूण ७८ स्वरांपैकी 'आ' व 'ए' या स्वरांचा मोठ्या प्रमाणावर उपयोग करण्यात आलेला आहे. 'आ' २३ वेळा व 'ए' १६ वेळा आला आहे अभंगातील आर्ततापूर्ण हाकेला हे 'आ'कार व 'ए'कार किती पोषक आहेत हे सांगण्याची आवश्यकताच नाही. त्याखालोखाल 'अ' व 'इ' या स्वरांचा उपयोग असून ते अनुक्रमे १३ व १२ वेळा आले आहेत. 'उ' व 'ओ' या स्वरांची संख्या सर्वात कमी असून ती अनुक्रमे ६ व ८ अशी आहे. तिसरी ओळ ही जर तराजूच्या दांड्याप्रमाणे समतोलदर्शिका मानली तर तिच्या वरच्या व खालच्या दोन दोन ओळीत प्रत्येक स्वर समप्रमाणात किंवा जवळ जवळ समप्रमाणात विभागलेला आढळून येईल. याची कल्पना खालील तक्त्यावरुन येईल :

ओळीनुसार स्वरसंख्या दाखविणारा तक्ता

ओळी	स्वर					
	आ	ए	अ	इ	उ	ओ
पहिल्या दोन	७	७	५	५	३	४
मधली (३ री)	६	२	३	३	१	१
शेवटच्या दोन	९	७	५	४	२	३

तुकारामाच्या या अभंगात जी एक गोडी आहे त्याचे समतोल स्वरयोजना हे एक प्रमुख कारण आहे.

स्वरांप्रमाणेच या अभंगात अनुनासिक योजनाही समतोल दिसून येते. एकूण १४ अनुनासिकांपैकी ८ अनुनासिके ओष्ठ्य 'म्' असून उरलेली ६ दंत्य 'न्' व मूर्धन्य

'ण' आहेत. प्रत्येक ओळीत प्रथम चरणात प्रथम येणारे अनुनासिक 'म्' आहे. दुसरी ओळ सोडली तर प्रत्येक ओळीत 'म्' नंतर येणारे अनुनासिक दंत्य मूर्धन्य अनुनासिक आढळून येते. दुसऱ्या ओळीत 'म्' उत्तर मूर्धन्य अनुनासिकाची उणीव मूर्धन्य 'ळ्' ने भरून काढली आहे.

व्याकरण विचार : उपरोक्त निर्देश केल्याप्रमाणे समतोलपणा हा अभंगाचा प्रमुख काव्यगुण आहे आणि त्याला ध्वनियोजनेची सुयोग्य जोड मिळाली आहे. व्याकरणदृष्ट्या या अभंगाचे परीक्षण केले तर आपणास परत तीच गोष्ट दिसून येते-उत्कृष्ट समतोल! या अभंगातील सारभूत कल्पना शेवटच्यां ओळीत आली आहे-

तुका म्हणे जीवा । नको सोडू या केशवा

यापैकी 'तुका म्हणे' हा वाक्यांश प्रत्येक अभंगात येत असतो व त्याद्वारा तुकोबा त्या त्या सिद्धांतामागील स्वमताचा जोर व्यक्त करीत असतात. अर्थात 'तुका म्हणे' या वाक्यांशाचे स्थान तुकारामाच्या अनेक अभंगांचा साकल्याने विचार करताना अवश्य लक्षात घ्यावे लागेल. परंतु एका विशिष्ट अभंगातील व्याकरणविषयक समतोल पाहताना, तो एक वेगळा वाक्यांश घटक म्हणून बाजूला काढावा लागेल. खाली या अभंगाचे जे व्याकरणदृष्ट्या विश्लेषण दिले आहे त्यात हा घटक वाक्यांश म्हणून पाचव्या ओळीत दाखविला आहे. अन्य ओळींतील व्याकरणयोजनेशी तुलना करताना या घटकाचा विचार करण्याचे प्रयोजन नाही. आता आपण हे विश्लेषण (वाक्यपृथकरण) ओळीनुसार पाहू या :

क्रियापादिक (Verbal phrase) + संबोधन । नामिक (nominal phrase)
—(एक वाक्य)

नामिक + क्रियापादिक (खंडित) + संबोधन (अंतर्गत) । क्रियापादिक + नामिक
—(दोन वाक्ये)

नामिक + क्रियापादिक + संबोधन । नामिक —(एक वाक्य)

संबोधन + क्रियापादिक । क्रियापादिक —(दोन वाक्ये)

वाक्यांश + संबोधन । क्रियापादिक —(वाक्यांश सोडून एक वाक्य)

उपरोक्त विश्लेषणावरून तुकारामाच्या व्याकरणविषयक समतोलाची आपणाला सहज कल्पना येऊ शकेल. वाक्यसंख्येच्या दृष्टीने पाहिले तर एक विशिष्ट क्रम राखल्याचे दिसून येईल. १ ल्या व ३ ऱ्या ओळीत एकेक वाक्य आहे तर २ ऱ्या व ४ थ्या ओळीत दोनदोन वाक्ये आहेत. याच क्रमाने ५ व्या ओळीत (वाक्यांश सोडल्यास) एकच वाक्य आहे.

पाचव्या ओळीतील प्रथम चरणात 'जीवा' हा संबोधनवाचक महत्त्वाचा आहे तर दुसऱ्या चरणातील 'या केशवा' हे नामिक महत्त्वाचे आहे. 'जीव' आणि 'शिव' यांचे अपूर्व मीलन हा ह्या अभंगाचा प्रतिपाद्य विषय आहे व तो अंतर्गत आत्म्यास

उद्देशून मांडण्यात आला आहे. संबोधनाचा असा उपयोग संतशैलीचे वैशिष्ट्य म्हणून सांगता येईल व त्या दृष्टिकोणातून रामदासांनी ' मना 'ला उद्देशून केलेले चिंतन तौलनीय आहे.

' जीवा 'ची फोड पहिल्या चार ओळींतील प्रथम चरणात ' वाचा ' ' डोळे,' ' नाक ' व ' मन ' अशी अनुक्रमाने करण्यात आली आहे तर पाचव्या ओळीतील अंत्य चरणातील ' केशव ' प्रत्येक ओळीतील अंत्य चरणात ' विठोबा ' या आवडत्या आराध्य दैवताच्या नावाने उल्लेखित करण्यात आला आहे. प्रत्येक प्रथम चरणात ' संबोधन + क्रियापादिक ' अशा रचनेद्वारे ' जीवा'च्या अवयवांना सलगीचा आदेश दिला आहे तर प्रत्येक ओळीतील अंत्य चरणात नामिकाद्वारा ' विठोबा 'च्या तदनुरूप अवयवाचा ध्यास वर्णन करून अखेरीस संपूर्ण ' जीवा'स संपूर्ण ' केशव ' पकडून ठेवण्यास नकारात्मक विधानाच्या द्वारा सांगितले आहे. पहिल्या चार ओळींतील होकारात्मक आदेश व शेवटच्या ओळीतील नकारात्मक आदेश यांच्या मनोहर विरोधामुळे अर्थदृष्ट्या प्रभावी समतोल राखला गेला आहे.

पहिल्या चार ओळींतील प्रथम चरणातील रचना ' क्रियापादिक + संबोधन ' अशी आहे. ' नामिक ' तुम्ही हे संबोधनाशी निगडित असल्याने ते अर्थदृष्ट्या संबोधनांतर्गत घेण्यास हरकत नाही. ' जीवा'ला उपदेश करताना कृती महत्त्वाची असल्याने क्रियापादिक प्रथम येणे स्वाभाविकच आहे. अभंगाची सुरवातच ' घेई घेई ' या क्रियापादिकाने झाली आहे. पुढच्या दोन चरणांत मध्यभागी क्रियापादिक आले आहे तर चौथ्या चरणात ' घेई ' हेच क्रियापद अंत्यस्थानी आले आहे. अशा रीतीने क्रियापादिकाच्या स्थान-योजनेत एक संगती आहे. त्याचप्रमाणे संबोधनस्थान योजनाही संगतिपूर्ण आहे. प्रथम चरणातील अंत्य स्थानी संबोधन एकाआड क्रमाने ठेवले आहे. ' वाचे,' ' कान ' व ' जीवा ' यांच्या स्थानावरून ही गोष्ट लक्षात येईल.

आता या अभंगातील दुसऱ्या चरणांचा अभ्यास केला तर पहिल्या, दुसऱ्या व तिसऱ्या चरणात एकेक अशी तीन नामिके आहेत तर दुसऱ्या, चौथ्या व पाचव्या चरणात एकेक अशी तीन क्रियापादिके आहेत. अर्थदृष्ट्या पाहिले तर दुसऱ्या व चौथ्या चरणातील क्रियापदे नामिक किंवा नामिकप्रधान शब्दसमूहापेक्षा गौण आहेत. विठोबाचा प्रत्यक्ष किंवा भाववाचक अव्यय या ठिकाणी प्रधान घटक आहे व या अभंगातील वैशिष्ट्यपूर्ण संगतीस अनुरूप अशा एकाआड क्रमाने तो अंत्य चरणातून व्यक्त झाला आहे. प्रत्येक ओळीतील प्रथम चरणातील कृतीचे उद्दिष्ट त्या त्या ओळीतील द्वितीय चरणातील नामिकातून स्पष्ट केले आहे. शेवटच्या ओळीत या सर्वांचे सार आले आहे. त्यातही संबोधनवाचक ' जीवा ' शब्द प्रथम चरणात आला आहे. तर त्याचे उद्दिष्ट ' केशव ' दुसऱ्या चरणात ! व्याकरणविषयक समतोल या अभंगातील आर्ततापूर्ण भक्तिभावनेस पोषक ठरला आहे.

'ई' व 'ए' या प्रत्ययांचा व 'रे' या रचनाशब्दाचा (structure word) सार्थ उपयोग करून सलगीची भावना तुकारामाने सार्थपणे व्यक्त केली आहे. याची कल्पना 'घेई घेई' 'घ्या रे' 'आइका रे' व 'राहे' या शब्दांवरून येऊ शकेल.

अर्थविचार

अर्थदृष्ट्या समतोलही या अभंगात मोठ्या कौशल्याने उपयोगात आणला आहे. शेवटच्या ओळीत जीव–शिव मीलन वर्णन केले आहे. हे अंतिम उद्दिष्ट आहे. अंतिम उद्दिष्टाचा हा टप्पा पहिल्या ओळीपासून शेवटच्या ओळीपर्यंत अर्थदृष्ट्या क्रमाक्रमाने विकसित होत गेला आहे. 'विठोबाचे नाम घेणे' यापासून विठोबाच्या आराधनेस सुरवात केली आहे. दुसऱ्या ओळीत 'मुख पाहण्या'ची विनवणी आहे व अशा रीतीने अव्यक्त रूपाकडून व्यक्त रूपाकडे नेऊन 'विठोबा' व 'जीव' यातील अंतर कमी करण्यास सुरवात केली आहे. डोळ्यांची जागा तिसऱ्या ओळीत कानांनी घेतली आहे व अर्थदृष्ट्या 'जीव' विटोबाच्या अधिक जवळ आला आहे. कारण कानांनी विठोबाचे गुण ऐकण्यासाठी त्याच्या अधिक जवळ गेले पाहिजे. परंतु हाही दुरावा अधिक वाटल्याने चौथ्या ओळीत 'मना'ला धाव घेऊन विठोबाचे पायी राहण्यास सांगितले आहे; अर्थदृष्ट्या 'जीव–शिव' अंतर आता खूपच कमी झाले आहे–नव्हे जीव–शिव एकरूप झाले आहेत. म्हणून शेवटच्या सारवजा ओळीत या केशवाला न सोडण्याची कळकळीची विनंती केली आहे. अर्थदृष्ट्या हा समतोल म्हणजे उत्कृष्ट काव्यरसपूर्ण महालात प्रवेश करण्यासाठी केलेल्या एकाचढीत एक सुबक सार्थ पायऱ्याच होत.

काव्यशास्त्रदृष्ट्या तुकारामाच्या अभंगाची चर्चा अनेकांनी केली आहे. प्रस्तुत लेखात त्याच्या एका अभंगाची भाषाशास्त्रीय चिकित्सा करून तीही रसास्वादास कशी उपयुक्त होऊ शकते हे दाखविण्याचा एक नम्र प्रयत्न केला आहे.

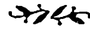


पत्रिका अभिप्रायार्थ आलेली पुस्तके

रक्तपंख : वसंत चिंचाळकर, नागपूर प्रकाशन, सिताबर्डी, नागपूर १२. पृ. १५३

राजगोपाल विलास : कवीश्यामराजकृत संपा. माणिक धलपलवार, मराठी विभाग, उस्मानिया विद्यापीठ, हैद्राबाद; पृ. १४१, किं. १२ रु.

अनुभवामृतातील मूलानुभव आणि त्याची अभिव्यक्ति



डॉ. वि. रा. करन्दीकर

ज्ञानेश्वरांच्या एकंदर वाङ्मयात अनुभवामृताला काही एक वेगळेच स्थान आहे. भावार्थदीपिका, चांगदेवपासष्टी आणि अभंगगाथा ही त्यांची इतर सर्वमान्य अशी रचना होय. पैकी अभंग ही स्फुट रचना आहे. तीमध्ये ज्ञानेश्वरांचा सलग असा कोणता विचार अथवा अनुभव व्यक्त झाला आहे असे म्हणता येत नाही. प्रत्येक अभंग वेगळा आहे आणि त्यामध्ये एखादा सुटा विचार किंवा अनुभवाची एखादी छटा आलेली आहे, असे दिसून येते. अभंग या वाङ्मयप्रकाराचे स्वरूपच तसे आहे. शिवाय ज्ञानेश्वरांचे म्हणून जे अभंग त्यांच्या गाथेमध्ये अंतर्भूत केलेले आढळतात त्यांतील निश्चितपणे त्यांची म्हणावी अशी रचना कोणती हे ठरवणे दुरापास्त आहे. अभंग हे मौखिक परंपरेने आपल्यापर्यंत येऊन पोचले असल्यामुळे त्यांतील मूळ शब्दांस व शब्दरूपांस पुष्कळच धक्का पोचलेला आहे. भावार्थदीपिका किंवा ज्ञानेश्वरी हा ज्ञानेश्वरांचा सर्वांत प्रसिद्ध व अपार लोकप्रिय ग्रंथ. तो ग्रंथ म्हणजे ज्ञानेश्वरांची वाङ्मयी मूर्ती होय असे जनसामान्यांकडून मानले जाते आणि ते सयुक्तिकही आहे. ज्ञानेश्वरांचे तत्त्वज्ञान जाणून घेण्याच्या दृष्टीने त्या ग्रंथाचे महत्त्व फार मोठे आहे. पण त्यामध्ये त्यांनी जे काही म्हटले आहे ते सारे गीतेच्या अनुषंगाने आलेले आहे. गीतेतील विवेचनाची आणि श्रीकृष्ण व अर्जुन यांच्या संवादाची चौकट तेथे त्यांना सांभाळावी लागली आहे. साहजिकच त्यांच्या मनमोकळ्या, मुक्त आविष्काराला त्या टीकेमध्ये काही बंधने पडली आहेत. चांगदेवपासष्टी ही ज्ञानेश्वरांची आणखी एक रचना. पण एक तर ही फारच छोटी आहे. हिच्या केवळ पासष्ट ओव्या आहेत. आशयाच्या दृष्टीने ही रचना कितीही महत्त्वाची असली तरी त्या आशयाचा तेथील आविष्कार फारच मर्यादित आहे. शिवाय ज्ञानेश्वरीप्रमाणेच चांगदेवपासष्टीची

अनुक्रमणिका

रचनाही काही निमित्ताने झालेली आहे. कोरे का होईना, पण चांगदेवांचे पत्र आले आहे आणि त्याला उत्तर देण्याच्या निमित्ताने ज्ञानेश्वरांचा तो उद्‌गार प्रकट झाला आहे.

अनुभवामृताची रचना केवळ स्वान्तःसुखाय

अनुभवामृताचे तसे नाही. ही रचना केवळ निर्निमित्त आणि स्वान्तःसुखाय झालेली आहे. ज्ञानेश्वरी किंवा चांगदेवपासष्टी आणि अनुभवामृत यांतील हा फरक महत्त्वाचा आहे. येथे ज्ञानेश्वरांच्या वाणीला कोणत्याही विवेचनसूत्राची वा विषयाची अटक पडलेली नाही. त्यांच्या बुद्धीत जे तत्त्वज्ञान खोलवर ठसलेले होते, जे त्यांच्या अंतःकरणाशी केवळ एकरूप होऊन गेलेले होते आणि त्याचा परिणाम म्हणून जे काही त्यांच्या मनाला भावले होते; ते त्यांना या ग्रंथात सांगता आले आहे. तत्त्वज्ञानातील कोणते सिद्धान्त ज्ञानेश्वरांना सर्वाधिक महत्त्वाचे वाटत होते आणि अनुभवाच्या कोणत्या स्तरावर ते आरूढ झालेले होते, हे जाणून घेण्याच्या दृष्टीने अनुभवामृताचे स्थान काही निराळेच आहे. आख्यायिका अशी सांगतात की, ज्ञानेश्वरांनी गीतेवरील आपली टीका लिहून पुरी केल्यावर त्यांचे गुरू श्रीनिवृत्तिनाथ त्यांना म्हणाले, "गीतार्थ सांगून झाला, आता स्वतःच्या अनुभवाचे वर्णन करणारी स्वतंत्र रचना तू करावीस." गुरूंच्या या आज्ञेचा स्वीकार ज्ञानेश्वरांनी केला आणि त्यातून अनुभवामृत अवतीर्ण झाला. ही आख्यायिका ज्ञानेश्वरांचे मन त्यांच्या या स्वतंत्र कृतीमध्ये मुक्तपणे आविष्कृत झाले आहे या अभिप्रायाला पोषक आहे.

हे स्वातंत्र्य ज्ञानेश्वरांच्या अंतरीचा आशय अनुभवामृतामध्ये मनमोकळेपणाने अभिव्यक्त होण्यास कसे पोषक झाले आहे, याचे एक छोटेसे उदाहरण सहज पाहण्यासारखे आहे. उपास्य देवतांबाबत ज्ञानेश्वर अनाग्रही व उदार वृत्तीचे होते हे सुप्रसिद्ध आहे. ज्ञानेश्वरीमध्ये गीतेचा वक्ता जो भगवान श्रीकृष्ण त्याचे माहात्म्य साहजिकच अनेक स्थळी आलेले आहे. ज्ञानेश्वर ज्या नाथपंथाच्या परंपरेतून आले त्या पंथाची देवता आदिनाथ शिव. ज्ञानेश्वरीच्या प्रास्ताविकात अगदी आरंभी हा शिव भवानीला गीतेची थोरवी सांगण्याच्या निमित्ताने येतो. सहाव्या अध्यायात कुंडलिनीयोगाच्या संदर्भात त्याचा उल्लेख येतो, तर पुढे हरिहरांत भेद नाही हे सांगण्याच्या निमित्ताने त्याचा निर्देश होतो. गीता श्रीकृष्णाची असली तरीही हे शांभव अद्वय आपल्याला ज्या परंपरेतून लाभले तिचा प्रवाह स्पष्ट करताना आदिनाथ शिवापासून या परंपरेचा प्रारंभ आहे असा उल्लेख ज्ञानेश्वरीत येतो. विष्णूचा अवतार जो श्रीकृष्ण त्याने आपला सखा आणि भक्त जो अर्जुन त्याला केलेला उपदेश विवरून सांगत असताना शंकराचा उल्लेख याहून विशेषत्वाने करणे प्रशस्त ठरले नसते, हे ज्ञानेश्वरांनी जाणले यात नवल नाही; ज्ञानेश्वर औचित्याची साक्षात मूर्ती होते.

पण "आवडीच्या सरोभरी" लिहीत असताना अनुभवामृतामध्ये श्रीकृष्ण व त्याची गीता यांचा उल्लेख एकदाच येतो (१६१–६२). येथे ग्रंथारंभी वंदन आहे ते शिव व

शक्ती या मिथुनाला, स्वतःच्या आध्यात्मिक सफलतेचा सहज उल्लेख येतो तो "तैसा अहं देउनि शंभु। शांभवी जालों ॥" (६३) या शब्दांमध्ये आणि उपसंहारामध्ये विश्वाच्या बुडाशी असलेल्या आत्मवस्तूचे प्रतीक म्हणून उल्लेख येतो तोही शिवाचा. ज्ञानेश्वरांचे मन अनुभवामृतामध्ये मुक्तपणे कसे व्यक्त झाले आहे, हा त्यांच्या मनाचा निखळ आविष्कार कसा आहे, हे एवढ्यावरूनही स्पष्ट होण्यासारखे आहे. या संदर्भातच हेही सांगितले पाहिजे की ज्ञानेश्वरांना अमृतरूप होऊन राहिलेला येथील अनुभव सारी प्रतीके ओलांडून जाणारा आहे, त्यामुळे या शिवाला व त्याच्याशी केवळ एकत्वाने संयुक्त होऊन राहिलेल्या आणि "हे जगाएवढे बाळ" (६) जन्माला घालण्यास कारण होणाऱ्या शक्तीला ज्ञानेश्वरांच्या अंतिम अनुभवात विशेष महत्त्वाचे स्थान नाही. ग्रंथाच्या प्रारंभी शिवशक्तींना वंदन असले आणि त्यांच्या समावेशनातून व परस्परानुप्रवेशातून हे विश्व विस्तारते व संकोचते असे वर्णन केलेले असले, तरी अखेर ज्ञानेश्वर ज्या एका व्यापक, स्वसंवेद्य, गाढ व तितक्याच गूढ अनुभवाला रूप देण्यासाठी या रचनेचा सारा प्रपंच करतात तो त्यांचा अनुभव शिवशक्तींचे द्वैत ओलांडून, किंबहुना सारीच प्रतीकांची भाषा ओलांडून अद्वैताच्या गहन प्रदेशात जाणारा आहे.

अद्वैताचा अनुभव हा विषय

आताच उल्लेख केला त्याप्रमाणे अनुभवामृतामध्ये ज्याचे ज्ञानेश्वरांनी अमृत म्हणून वर्णन केले आहे व जो या ग्रंथाचा मुख्य विषय आहे तो अनुभव अद्वैताचा आहे. अद्वैत हा ज्ञानेश्वरांना सर्वांत प्रिय असणारा विषय आहे. ज्ञानेश्वरांच्या सर्वच रचनेमध्ये या अद्वैताला व त्याच्या अनुभवाला विशेष महत्त्व आहे. अभंगांमध्ये त्याची प्रचीती येते. चांगदेवपासष्टीतील आशय तोच आहे. ज्ञानेश्वरी ही गीतेवरील टीका. गीतार्थ प्रकट करण्याच्या मिषाने ज्ञानेश्वरांनी अद्वैतगाथाच लिहिली आहे असे वाटावे इतकी अद्वैतसिद्धान्ताची छाया त्या ग्रंथावर आहे. गुरूला केलेले वंदन असो, संजयाची कृष्णार्जुनसंवादावरील प्रतिक्रिया असो, ज्ञानी पुरुषाचे वर्णन असो, कुंडलिनीयोगातील समाधिप्रक्रियेचा तपशील असो, किंवा परा भक्तीचा विषय असो; हे सारे विषय ज्ञानेश्वरीमध्ये एका अद्वैतात पर्यवसित होतात. अद्वैताच्या या सिद्धीसाठी गीतेतील संवादाच्या अखेरीस श्रीकृष्णाने अर्जुनाला आलिंगन दिल्याचा व "ये हृदयींचे ते हृदयीं" घालून द्वैत न मोडता अद्वैत साधल्याचा, मूळ गीतेत नसलेला, प्रसंगही ज्ञानेश्वर वर्णन करतात. त्याच अद्वैताचा अनुभव हा अनुभवामृताचा विषय आहे. पण अद्वैताचाच अनुभव असला तरी तो प्राप्त करून घेण्यासाठी ज्या मार्गाचा अवलंब केला असेल त्यानुसार त्याची वाटचाल निराळी होते, कदाचित अंतिम परिणती एकच असली तरी त्या अनुभवाच्या स्वरूपात काही फरक असण्याची शक्यता राहते. गीतेवरील टीका लिहिताना काही स्थळी निरनिराळी निमित्ते घेऊन ज्ञानेश्वरांना या अद्वैताचा परिपोष करावा लागला. अनुभवामृत ही त्यांची स्वतंत्र कृती आहे. येथे त्यांनी या अद्वैताची सिद्धी कशी केली

आहे हे पाहिले, तर ज्ञानेश्वरांना अभिप्रेत असलेला अद्वैतानुभव आपल्याला समजू शकेल.

अनुभवामृतातील योग आणि भक्ती

ज्ञानेश्वर महायोगी म्हणून गाजलेले आहेत. ज्ञानेश्वरीच्या सहाव्या अध्यायात कुंडलिनीच्या जागृतीचे व नंतर प्राप्त होणाऱ्या साक्षात्काराचे अतिशय उज्ज्वल असे वर्णन त्यांनी केलेले आहे. त्यांनी या जगातील आपले वास्तव्य संपवण्यासाठी घेतलेल्या संजीवन समाधीचा संबंधही या कुंडलिनीयोगाशी लावला जातो. पण अनुभवामृतातील अद्वैतानुभवात या योगाला काहीही स्थान नाही हे ध्यानात ठेवणे आवश्यक आहे,—

प्रत्याहारादि आंगीं । योगें आंग टेकिलें योगीं ।
तो जाला इये मार्गीं । दिहाचा चांदु ॥ ७२७

प्रत्याहार आदीच्या साहाय्याने जो योगावर विसंबून राहतो तो या मार्गामध्ये, म्हणजे या ग्रंथात ज्ञानेश्वरांना अभिप्रेत असलेल्या अद्वैतानुभवाच्या मार्गामध्ये, दिवसाचा चंद्र असावा तसा निस्तेज होतो; असे ज्ञानेश्वरांनी येथे म्हटले आहे. हे अनपेक्षित वाटेल, पण हे असे आहे. हा एवढा एक उल्लेख सोडला तर अनुभवामृतामध्ये कुंडलिनी-योगाचा किंवा अष्टांगयोगाचा कोणताही उल्लेख येत नाही. या ग्रंथात योगभूमिकेचा उल्लेख येतो व ही योगभूमिका महत्त्वाचीही आहे. पण तिचा आशय अगदी निराळा आहे, अष्टांगयोगाशी तिचा कोणताही संबंध नाही.

ज्ञानेश्वरांनी ज्ञानेश्वरीमध्ये भक्तीला विशेष महत्त्व दिलेले आहे. निखळ अद्वैत-साक्षात्कारामध्ये विसर्जित होणाऱ्या तेथील भक्तीला व त्या भक्तीच्या अवस्थेत पोचल्या-वर त्या भक्ताला येणाऱ्या अनुभवाला भक्ती का म्हणावे, असा प्रश्न आपल्याला पडतो. "पै माझी सहज स्थिती । भक्ति नांव ॥" (१८·११०७) असे ज्ञानेश्वर परा भक्तीच्या स्पष्टीकरणात म्हणतात, तेव्हा त्यांचे ते उद्‌गार अनुभवामृतातील आशयाशी काही नाते सांगतात; पण असे असले तरी परा भक्ती किंवा ज्ञानी पुरुषांची भक्ती हे शब्द अनुभवामृतात येत नाहीत. ज्ञानी पुरुषांच्या भक्तीचा उल्लेख येत नाही हे सांगितल्यावर, भागवतात वर्णिलेली स्मरण, कीर्तन आदी नवविधा भक्ती येथे येत नाही हे सांगण्याचे कारणच नाही. ग्रंथाच्या अखेरच्या भागात भक्तीचा काही उल्लेख येतो आणि अष्टांगयोग जसा केवळ बाजूला सारला आहे तितकी भक्ती बाजूला टेवलेली आहे असे म्हणता येत नाही हे खरे आहे, किंबहुना अद्वैतानुभवाच्या अखेरच्या अवस्थेच्या संदर्भातही भक्तीचा उल्लेख केलेला आहे. पण येथे अद्वैताच्या अनुभवाला जे महत्त्व आहे ते भक्तीला नाही आणि त्या अनुभवाशी नेऊन पोचवणारे साधन म्हणूनही भक्तीला काही निराळे स्थान दिलेले आढळत नाही. साधन म्हणून भक्तीला मान्यता देण्याचे ज्ञानेश्वर नाकारतात असा याचा अर्थ नाही, पण अनुभवामृतातील

विवरणाची पातळी अध्यात्ममार्गावरील परिणत अवस्थेत पोचलेल्या पुरुषाची आहे. मुमुक्षू वा साधक यांचे वर्णन वा त्यांना उद्देशून केलेले विवेचन येथे आलेले नाही. ज्याला कोणतीही पारमार्थिक जिज्ञासा उत्पन्न झालेली नाही अशा बद्ध जिवाचा तर येथे संबंधच नाही, पण अज्ञानी मुमुक्षूचा किंवा मोक्षाच्या मार्गाने वाटचाल करण्याचा प्रयत्न करणाऱ्या साधकाचाही या ग्रंथात निर्देश नाही. हा ग्रंथ या सर्व अवस्था ओलांडून अद्वैतसाक्षात्काराच्या प्रदेशात पोचलेल्या पुरुषाचा अनुभव वर्णन करणारा आहे. कर्माचा प्रपंच तर येथे अभिप्रेतच नाही, पण ज्ञानाचा मागही येथे चालत नाही, असा ज्ञानेश्वरांचा अभिप्राय आहे. साधन म्हणून मोक्षमार्गात योग किंवा भक्ती यांना जसे महत्त्व आहे तसेच ते ज्ञानालाही आहे. किंबहुना ज्ञानाला अधिक महत्त्व आहे, कारण साक्षात्काराच्या वाटेने चाललेला योगी किंवा भक्त हा ज्ञानी असतो हे गृहीतच धरलेले आहे हे सांगण्याचे कारणच नाही. पण त्या ज्ञानाचेही येथे तपशिलात जाऊन विवेचन केलेले नाही. ज्ञानाचा अधिकार, ज्ञानाची प्राप्ती किंवा ते ज्ञान देणारा गुरू यांचा येथे स्वतंत्र परामर्श नाही. येथे ज्ञान गृहीत धरलेले आहे, किंबहुना हे ज्ञान मागे टाकून अनुभवामृतातील अद्वैताचा अनुभव त्याच्या अतीत झालेला आहे असे आढळून येते.

अद्वैतभावाने शिवशक्तिवंदन

अद्वैताची छाया या ग्रंथावर आरंभापासून अखेरपर्यंत सर्वत्र पसरलेली आहे. सुमारे आठशे ओव्या असलेल्या या ग्रंथात विवेचनाच्या ओघात अनेक विषय येतात, त्या सर्वांमध्ये अद्वैताचा धागा अनुस्यूत आहे. ग्रंथारंभी शिव-शक्तींना वंदन केलेले आहे. हे मिथुन आहे. मिथुन आहे असे म्हटल्यावर द्वंद्वभाव आला. या दोघांच्या परस्परानुप्रवेशातून व समावेशनातून हे विश्व निर्माण झालेले आहे. पण हे दोघे असले तरी ते दोन मिळून एक आहेत. "जो प्रियु प्राणेश्वरी" (२) म्हणजे तो शिवच शक्ती आहे, निराळा नाही. त्या दोघांना एकसत्तेचे बैसणे आहे, एका प्रकाशाचे लेणे आहे, अनादी काळापासून ते एकपणाने नांदत आहेत (८) —

> जेणें देवें संपूर्णत्व देवी । जियेंविण कांहीं ना तो गोसावी ।
> किंबहुना येकोपजिवी । येकचि जियें ॥ १०

म्हणजे ज्या देवामुळे या देवीला संपूर्णता प्राप्त होते आणि ज्या देवीवाचून हा गोसावी, हा शिव काहीच नाही; जिच्याविना तो असून नसल्यासारखा आहे, असे हे नवलपूर्ण मिथुन आहे. ही दोघे असली तरी हे दोनपण मिळूनच त्यांचे एकमात्र जीवन असते. स्त्री-पुरुष असा नामभेद असला व हे समग्र विश्व भेदात्मक भासत असले, तरी त्यात शक्तीशी एकरूप असलेले शिवपणच नांदत आहे. दोन टिपऱ्यांतून एक ध्वनी निघतो, दोन फुलांचा सुगंध एकच असतो, दोन दिवे असले तरी दीप्ती एकच असते, दोन ओठ पण त्यांतून निघणारा शब्द एक किंवा डोळे दोन पण दृष्टी एक, असे हे दोनपण

दाखवणारे अनादी जोडपे एकत्वाने नांदत आहे.

हे एकत्व ज्ञानेश्वर शिवशक्तींपुरते ठेवीत नाहीत, आपले वंदनही ते अद्वैतभावानेच करतात. " तेथ मी नमस्कारा—। लागि उरें दुसरा । " (५१) हेही ते पत्करीत नाहीत. भूतेश आणि भवानी यांना निराळे मानून मी हे वंदन केलेले नाही, मी वंदन कसे केले आहे, तर —

सांडौनि मीठपणाचा लोभु । मिठे सिंधुत्वाचा घेतला लाभु ।
तैसा अहं देउनि शंभु । शांभवी जालों ॥
शिउशक्ति समावेशें । नमन केलें मियां ऐसें ।
रंभागर्भु आकाशें । निघाला जैसा ॥ ६३–६४

मीठपणाचा लोभ सोडून मिठाने विशाल सागरत्वाचा लाभ घ्यावा, त्याप्रमाणे माझ्या अहंभावाचे दान देऊन मी शंभु–शांभवीत विलीन झालो आहे, शिवशक्तींमध्ये समरस-भावाने समाविष्ट होऊन मी हे वंदन केले आहे. केळीचे एकेक सोपटे काढून टाकता टाकता त्या सोपटांनी आवरित झालेली बुंध्यातील पोकळी, रंभागर्भ, विशाल आकाशात प्रविष्ट होतो, तसा शिवशक्तींमध्ये समाविष्ट होऊन त्यांना वंदन करताना आपण त्यांच्यात विलीन होऊन गेलो आहोत; असे वर्णन येथे ज्ञानेश्वरांनी केले आहे. त्यांचे शिवशक्ति-वंदन अद्वैतात पर्यवसित होते ते असे.

सद्‌गुरुवंदनातील अद्वैतपरता

शिवशक्तींना वंदन केल्यावर ज्ञानेश्वर आपले गुरू, श्रीनिवृत्तिनाथ यांना वंदन करतात. ज्ञानेश्वरांना आपल्या गुरूबद्दल असलेला अपार आदरभाव वेगळा वर्णन करण्याचे कारण नाही. ज्ञानेश्वरीमध्ये तर त्याची पदोपदी प्रचीती येते. गुरूचे वर्णन करताना ते अनुभवा-मृतामध्ये म्हणतात की, श्रीगुरू म्हणजे अविद्येच्या आडरानातून बाहेर पडण्याचा " उपायवनवसंतु " आहे, " आज्ञेचा अहेवतंतु " आहे, सतीने गळ्यात बांधलेले मंगळसूत्र तिला अखेरच्या साफल्यास नेऊन पोचवण्यास समर्थ असते तसाच श्रीगुरू होय. अविद्येच्या चक्रव्यूहात भ्रमण पावणाऱ्या जीवांना सोडवण्यासाठी धाव घेणारा गुरू हा मूर्तिमंत कारुण्य होय (६५–६६). पण अशा प्रकारे गुरूचे माहात्म्य वर्णन करताकरताच अखेर गुरू आणि शिष्य यांचा एकात्मभाव ज्ञानेश्वरांनी सांगितलेला आहे. श्रीगुरूला वंदन करावयास गेल्यावर वंद्य आणि वंदिता असा भाव ते उरूच देत नाहीत; सुवर्ण आणि लेणे किंवा कापूर आणि परिमळ ही दोन्ही मिळून एक सुवर्णच किंवा एक कापूरच असतो; त्याप्रमाणे गुरू आणि शिष्य या दोन्ही रूपांनी एक गुरूच उल्हासत असतो. —

पाहा पां निरंजनीं निजेला । तो निर्विवादु येकला ।
परि चेता चेवविता जाला । दोन्ही तोचि ॥

जे तोचि चेता तोचि चेववी । तैसा हा बुझे आणि बुझावी ।
गुरुशिष्यत्वें नांदवी । ऐसेनि हा ॥ १३०–३१

निर्जन अरण्यात जो झोपी गेलेला असतो तो निर्विवादपणे एकटाच असतो, पण जेव्हा तो जागा होतो तेव्हा जागा होणारा व जागे करणारा हे दोन्ही तोच असतो. जागा होणारा आणि जागे करणारा हे दोवे या उदाहरणात जसे एकच असतात, त्याच-प्रमाणे बोध देणारा आणि बोध घेणारा गुरूच असतो; ज्ञानेश्वर सांगतात की गुरूचे गुरुशिष्यत्व नांदवणे हे अशा प्रकारचे असते. ज्ञानेश्वरीमध्ये भक्तीचे अद्वैतपर वर्णन करताना, देवच आपण दोन जागी होतो, एका भागास भक्त म्हणवतो, दुसरीकडे आपण राहतो आणि अशा प्रकारे भक्तीचा आनंद तो घेतो; असे ज्ञानेश्वरांनी वर्णन केले आहे त्याची येथे आठवण होते.

ग्रंथाच्या प्रारंभी ज्ञानेश्वरांनी केलेल्या शिवशक्ती आणि श्रीगुरू यांच्या या वंदनातील आशय अद्वैतपर आहे हे उघड आहे. पण येथे हेही विसरता येत नाही की अखेर हे उद्‌गार केवळ स्तुतिपर आहेत. यातील अद्वैताचा भाव नाकारण्याचे कारण नाही. पण अनुभवामृतातील अद्वैताचा अनुभव ज्या भूमिकेवर उभा राहिलेला आढळतो ती याहून वेगळ्या प्रकारची आहे. ती शिवशक्ती किंवा गुरुशिष्य अशा जोड्यांची एकरूपता प्रस्थापित करण्याशी न थांबता विश्वाच्या बुडाशी असलेल्या सच्चिदानंदरूप आत्मतत्त्वाशी भिडणारी आहे, विश्वामध्ये सर्वत्र आपल्या अनुभवाला येणाऱ्या द्वंद्वांची सीमा ओलांडून निर्द्वंद्वाच्या गहन प्रदेशात रमणारी आहे.

सच्चिदानंदपदांचे मौन

सत्, चित् आणि आनंद ही तीन परब्रह्माची लक्षणे मानलेली आहेत. सत् म्हणजे सत्ता, चित् म्हणजे ज्ञान किंवा प्रकाश, आणि सुख म्हणजे आनंद होय. कांती, काठिण्य आणि कनकत्व ही तीन मिळून एक कनकत्व दाखवले जाते; उजळपणा, सुगंध आणि मार्दव या तिहींनी मिळून एक कापूर दाखवला जातो; त्याचप्रमाणे सत्, चित् आणि आनंद या तिहींनी मिळून एकाच वस्तूचा बोध होतो. पण ज्ञानेश्वरांच्या मते या तीन पदांनीही ती मूळ वस्तू दाखवली जात नाही, कारण हे तीन शब्द अन्यव्यावृत्तीसाठी म्हणजे दुसऱ्या कशाचा तरी निरास करण्यासाठी आलेले आहेत. असताची व्यावृत्ती करण्यासाठी सत्, जडाचा निरास करण्यासाठी चित् आणि दुःखाच्या परिहाराने प्राप्त होते ते सुख, अशा प्रकारे ही तीनही पदे अन्यव्यावृत्तीने सिद्ध झालेली आहेत, त्यांमध्ये भावात्मक अस्तित्वाच्या अर्थापेक्षा अन्य वस्तूंचा निरास हा अर्थ अधिक आहे. तेव्हा सच्चिदानंद हा कोणती एखादी वस्तू दाखवणारा वाचक असा शब्द नव्हे. हे समजावून सांगण्यासाठी ज्ञानेश्वर प्रश्न करतात की, सूर्याच्या प्रकाशाने जड भासते पण जडाच्या योगाने तो सूर्य सापडेल काय? वाचेला जे काही वाच्य आहे ते तेजाने समजते, पण

ते तेज वाचेने प्रकाशित होईल काय ? जो आत्मा किंवा जी वस्तू कोणाला विषय म्हणून भासत नाही, त्या स्वयंप्रकाश वस्तूला कोणते प्रमाण प्रकाशित करू शकेल ? प्रमेय-प्रमाण-प्रमाता हे प्रकार दिक्कालांनी अवच्छिन्न आहेत, जे दिक्कालांच्या अतीत आहे ते त्यायोगे कसे सिद्ध करणार ?

ज्ञानेश्वरांचे म्हणणे असे की, त्या आत्मवस्तूला जाणण्याचा प्रयत्न करताच जाणणारा व जाणणे अशा भिन्न वस्तू उरतच नाहीत, केवळ जाणणे ही एकच वस्तू आहे असे प्राप्त होते; म्हणून सच्चिदानंद हे शब्द वस्तुवाचक होऊ शकत नाहीत, —

एवं वस्तुसी जाणों जातां । जाणणेंचि वस्तु तत्त्वतां ।
मग जाणणें आणि जाणता । कैंचा उरे ॥
म्हणौनि सच्चित्सुख । हे बोल वस्तुवाचक ।
नव्हेती हे सेल । विचाराचे ॥ २३८ अ—३८.

सत्, चित्, आनंद हे शब्द केवळ लक्षणांचे वाचक होत, ती लक्षणे त्या वस्तूच्या योगे प्रकाशित होतात, त्यांच्या साहाय्याने त्यांना प्रकाशित करणारा आत्मा कळू शकणार नाही. लक्षणवाचक अशी ही पदे त्या वस्तूपर्यंत पोचू शकत नाहीत. सच्चिदानंद ही पदे द्रष्ट्याला द्रष्टा दाखवून आपण मौनात विलोपून जातात, —

तैसा सच्चिदानंद चोखटा । दाउनी द्रष्टेयासि द्रष्टा ।
मग तिन्ही पदें निघति वाटा । मौनाचिया ॥ २४४

हे कसे घडते ? ज्ञानेश्वर सांगतात, मुख निर्माण करून गीत उगाच राहते, मुख दाखवून आरसा मागे सरतो किंवा निजलेल्यास जागा करून जागे करणारा मागे राहतो व मग तो जागा झालेला आपला आपणच असतो; तशी ही पदे ती वस्तू दाखवतात व आपण मागे सरून मौन पत्करतात.

या पदांना हे असे मौन का पत्करावे लागते ? ज्ञानेश्वरांचे म्हणणे असे की, सत्ता ही सत्ताच असते, ती असत्ता कधीच होऊ शकत नाही. शिवाय सत्तेला जे सत्तापण येते ते असत्तेच्या अपेक्षेने येत नाही. मग अशा स्वभावसिद्ध सत्तेला सत्तापण आहे असे तरी कसे म्हणता येणार ? आणि मग वर्णन करण्याकरिता बोलणार तरी काय ? चित् आणि आनंद या लक्षणांचेही असेच आहे. त्यामुळे त्या आत्मवस्तूच्या संदर्भात सत्तात्व–असत्तात्व, चिन्मात्रत्व–अचिन्मात्रत्व, सुख-असुख ही सारी द्वंद्वांची भाषा अर्थशून्य ठरते आणि जे काही उरते ते केवळ असणे-रूपाने असते. ते एकले एक असते अशी गणना करू लागले तरी गणना करणारा त्या एकपणाहून दुजा ठरतो, त्यामुळे त्याबद्दल ही गणनाची क्रिया संभवत नाही; असे ज्ञानेश्वरांनी म्हटले आहे.

येथील बोलणे मौनाच्याही अतीत

या एकल्या एक, कोणतेच लक्षण लागू न पडणाऱ्या व त्यामुळे काही-नाहीच्या

स्वरूपाने असणाऱ्या, केवळ असणे-पणाने युक्त असणाऱ्या वस्तूचे ज्ञानेश्वरांनी केलेले वर्णन अधिकाधिक गूढ पण तरीही विलक्षण अर्थपूर्ण होत जाते. ज्या स्थितीचे वर्णन करताना "विज्ञातारमरे केन विजानीयात्!" असा प्रश्न करून आणि "एतावद्रे खलु अमृतत्वमिति।" असा निष्कर्ष काढून बृहदारण्यकोपनिषदात याज्ञवल्क्यासारखे ऋषी स्तब्ध होतात, तेथे ज्ञानेश्वरांची प्रतिभा त्या अरूप अनुभवाला शब्दरूप देते, इंद्रियांच्या अतीत असलेल्या वस्तूला इंद्रियसंवेदनांच्या भाषेने बांधून ठेवते; अशी काही विस्मयकारक प्रचीती आपल्याला येथे येते. ज्ञानेश्वर सांगतात, आरशात आपण मुख पाहत नसतो तेव्हा सन्मुख वा विन्मुख काहीच म्हणता येत नाही, तशी ती वस्तू आहे. वीणेच्या तारा छेडलेल्या नसतात त्यावेळी तिच्यातील नाद अबोल होऊन राहतो, त्या मुकेपणात तो नाद ऐकावयाचा असेल तर त्या व्यक्तीला तो नादच व्हावे लागेल. रूप किंवा आकार नसताना लावण्य कोठे आणि कसे असते? यौवनाने युक्त असे अंगांग नसताना तारुण्य कोठे व कसे असते? आपले मुख पाहण्याची इच्छा झाल्यावर आरशाच्या साहाय्यावाचून ज्यांना आपले मुख पाहता येईल त्यांनाच हे वर्म जाणता येईल, असे ज्ञानेश्वरांनी म्हटले आहे (२६५-६९). अर्थ असा की, एकले एक परब्रह्म असल्यावर त्याला जाणणारा दुसरा कोण असणार, त्याला प्रमाण दुसरे कोणते असणार आणि मग त्याचे वर्णन कसे करणार? आपले मुख व आरसा अशा दोन वस्तू असतील तरच आपले मुख पाहता येईल, पण दुसरे काही नसेलच तर जे असेल ते स्वतःचे मुख कसे पाहू शकेल? तारुण्याला अंगांगाचा म्हणजेच दुसऱ्या कशाचा तरी आधार लागतो, तो नसेल तर ते तारुण्य कोठे आणि कसे असेल, या ज्ञानेश्वरांच्या प्रश्नातील मर्म हेच आहे. ते ब्रह्म वर्णनातीत आहे म्हणून मौन पत्करावे लागते, —

> आता इयावरि जें बोलणें। तें येणेंचि सहाणे।
> जे मौनाचेंही निपटणें। पिउनि गेलें॥ २७२

मौन पत्करल्यानंतर जे काही शेष उरते तेही पार पिऊन टाकले आहे अशा शब्दांतच यानंतर बोलणे शक्य आहे. मौन हा शब्दही येथे साजत नाही अशी स्थिती आहे. येथे सर्व लक्षणे आणि सर्व उपपत्ती व्यर्थ आहेत असा ज्ञानेश्वरांचा अभिप्राय आहे.

शब्दातीतास शब्दरूप

पण अशा प्रकारे मौनही निपटून टाकले तरी ज्ञानेश्वरांचे हे वर्णन थांबत नाही. काही-नाही अशा स्वरूपाने व्यक्त होणाऱ्या आणि केवळ असणे-पणाने युक्त असणाऱ्या या स्थितीचे चित्र काढताना ते आणखी दोन अतिशय सरस असे दृष्टांत येथे देतात, —

> भिंगाचेया चडळा। पदरांचा पुंजावेगळा।
> करितां जैसा निफळा। आंगाचा होय॥

कां गजबजिला उबा । पांगुरणें केळिचां गाभा ।
सांडी तेव्हेळीं उभा । कैंचा किजे ॥ २७८–७९

अभ्रकाच्या भिंगाचे पदर वेगवेगळे काढले तर भिंगाचे अंग उरतच नाही, भिंग ही वस्तूच राहत नाही. केळीचा गाभा बाहेरील सालींच्या पांघरुणामुळे उबला आणि म्हणून त्याने ती सोपटी काढून फेकून दिली, तर त्या गाभ्याला उभे कसे ठेवता येईल ? त्याप्रमाणे अनुभाव्य व अनुभाविक या दोघांच्या संबंधातून उभे राहणे अनुभूतिक गेल्यावर एकेकटे पडलेले ते अनुभाव्य व अनुभाविक कोणता व्यवहार करणार ? येथे अनुभव हा आपलाच अभाव पत्करतो व त्यामुळे शब्दाला तो वर्णन करण्याचे कामच उरत नाही, असे ज्ञानेश्वरांचे म्हणणे आहे; —

सुर्यो रात्री पां नेणें । मा दिवसु काइ जाणे ।
तैसी स्मरणास्मरणें । आपुली वस्तू ॥
एवं स्मरणास्मरण नाहीं । तरि स्मारकें काज काइ ।
म्हणौनि इये ठाइं । बोलुं न सरे ॥ ३०४–५

रात्र ही काय वस्तू आहे हे सूर्याला माहीत नसते, अशा स्थितीत दिवस ही काय वस्तू आहे हे तरी तो कसे जाणणार ? सूर्याच्या दृष्टीने रात्र आणि दिवस या दोन्ही वस्तू जशा अर्थशून्य, तद्वत आत्मवस्तूच्या दृष्टीने स्मरण व अस्मरण या दोन्ही अवस्था अर्थशून्यच असतात. ज्या वस्तूच्या ठायी स्मरण-अस्मरण ही नाहीत त्या वस्तूशी "स्मरणदानी प्रसिद्ध" आणि "स्मारकपणे कीर्ती" मिरवणाऱ्या शब्दाचा कोणता संबंध असणार ? म्हणून येथे शब्दाचे काही काम नाही असे ज्ञानेश्वर म्हणतात. शब्द हा स्मरणदान करणारा आहे, जे विस्मरणामुळे हरपलेले आहे ते दर्शवणारा आहे, असे त्यांचे म्हणणे आहे (२९९). हे आपले म्हणणे त्यांनी सविस्तर स्पष्ट केले आहे, पण त्या तपशिलात शिरण्याची येथे आवश्यकता नाही. येथे एवढेच ध्यानात घेतले म्हणजे पुरेसे आहे की, स्वसंवेद्य अशा आत्मवस्तूचे वर्णन करण्यासाठी शब्दाचा काहीही उपयोग नाही, किंबहुना आत्मा हा शब्दही त्या वस्तूचा वाचक नाही; असे ज्ञानेश्वरांनी म्हटले आहे (३००). शब्दाच्या द्वारे व्यक्त होणारी कोणतीच प्रतीती येथे अर्थपूर्ण ठरत नाही, द्वंद्वांच्या सर्व सीमा ओलांडून जाणाऱ्या एकल्या एक निर्द्वंद्व अशा वस्तूचा हा अनुभव आहे. सत्, चित् आणि आनंद यांचे ज्ञानेश्वरांनी केलेलं हे विवेचन पाहिल्यावर अनुभवामृतातील अनुभव कोणत्या स्वरूपाचा आहे त्याची काहीशी साक्ष पटते.

अज्ञान बंधक, ज्ञान हेही बंधक

अद्वैताचा अनुभव प्राप्त व्हावयाचा तर ज्ञान प्राप्त व्हावयास पाहिजे आणि ज्ञान प्राप्त व्हावयाचे तर अविद्या किंवा अज्ञान नष्ट व्हावयास पाहिजे हे उघड आहे. अनुभवामृतामध्ये ज्ञान आणि अज्ञान यांसंबंधी पुष्कळच विवेचन आलेले आहे. अज्ञानखंडन या

विषयाचा विस्तार जवळजवळ तीनशे ओव्या आहे. सुमारे आठशे ओव्यांच्या या ग्रंथातील एकतृतीयांशाहून अधिक भाग अज्ञानखंडनाला दिला गेला आहे, तेव्हा तो विषय या ग्रंथामध्ये फार महत्त्वाचा आहे हे उघड आहे. आपल्याला तो विस्तार पाहण्याचे कारण नाही. ज्ञानेश्वरांचे याविषयीचे विवेचन अखेर अनुभवामृतातील मूळ अनुभवाशी कसे जाऊन पोचते तेवढेच आपणांस येथे पाहावयाचे आहे. अज्ञान म्हणजेच अविद्या ही नष्ट झाली पाहिजे यात तर शंकाच नाही, कारण त्याशिवाय मोक्षमार्गावरील वाटचालीचा खरा प्रारंभच व्हावयाचा नाही. अविद्या नष्ट होते आणि त्यानंतर ज्ञानाचा उदय होतो. या विद्येचा एक विशेष ज्ञानेश्वर असा सांगतात की, ती असते तोवर तर ती जीवाला बंध करतेच, पण नष्ट झाल्यावरही ती जीवाला बंधक होते. अविद्या जीवंत असते तोवर ती अन्यथाबोध उत्पन्न करते व ती नष्ट होते तेव्हा ती यथार्थबोधाच्या रूपाने उठते. अन्यथाबोध म्हणजे स्वतःच्या स्वरूपाविषयीचा विपरीत बोध, तर यथार्थबोध म्हणजे स्वतःच्या आत्मस्वरूपाविषयीचे ज्ञान होय. पण अन्यथाबोध असो वा यथार्थबोध असो, दोन्ही रूपांनी म्हणजे "जिती" असो वा "मेली" असो, कशीही असली तरी अविद्या ही जीवाला बंधात घालते, तशीच मोक्षात घालते; असा ज्ञानेश्वरांचा अभिप्राय आहे. —

परि जिती ना मेली । अविद्या हे येकली ।
बंधमोक्षीं घाली । बांधोनिया ॥
मोक्षुचि बंधु होये । तरि मोक्षु कांसा होये ।
अज्ञाना घरीं जाये । वाउगियां ॥
बागुलाचेनि मरणें । तोखावें किं बाळपणें ।
येरा तेचि नाहीं मा कोणें । मृत्यु मानावा ॥ १५५–५७

बागुल मेला तर आनंद कोणी मानावा ? बालांनी मानावा हे ठीक. पण प्रौढाच्या दृष्टीने बागुल नव्हताच, तेव्हा तो मृत्यू पावल्याचा आनंद त्याला होण्याचे कारण नाही. यथार्थबोधरूपी ज्ञान या साऱ्या कल्पना उत्पन्न करते आणि तोही बंधच आहे.

अज्ञान बंध करते, तसेच ते अज्ञान नष्ट करणारे ज्ञानही बंध करते; हा ज्ञानेश्वरांचा येथील विचार वैशिष्ट्यपूर्ण आहे. "स्वर्गा पुण्यात्मकें पापें येइजे । पापें चि पापात्मकें नरका जाइजे । " (९.१३) असे पापपुण्याचे जे वर्णन त्यांनी ज्ञानेश्वरीत केले आहे, त्याची येथे आठवण होते. ज्ञान हा शिवसूत्रामध्ये आणि गीतेमध्येही बंधच मानला आहे, हा उल्लेख ज्ञानेश्वरांनी या संदर्भात केला आहे (१६०–६२). अविद्या गेल्यावर यथार्थबोधाच्या रूपाने असणारा हा बोध भिन्नत्वाने उरतो. इंधन जळून गेल्यावर भस्म राहते, कापूर पाण्यात विरघळला तरी परिमळाच्या रूपाने उरतो, ओहळातील पाणी आटले तरी ओलावा असतो, माध्याह्नकाळी छाया लोप पावली तरी पायातळी शेष

राहते; तद्वत ज्ञानी पुरुषाच्या ठायी सर्व भेदांचा निरास करणारा बोध भिन्नत्वाने राहतो. अविद्या गेली तरी जीवत्व हे असे उरते, "ते मी गुरूच्या पाया पडून सोडवले व मी ऋणमुक्त झालो" असे ज्ञानेश्वरांनी म्हटले आहे (१७६). अन्यथाबोध व यथार्थबोध यांच्या या स्पष्टीकरणामुळे त्यांच्या विवेचनाला एक सूक्ष्मता तर आली आहेच, पण त्यांच्या गुरुवंदनालाही काही निराळे परिमाण लाभले आहे.

ज्ञानपणावीण असणारी ज्ञानमात्र अवस्था

अज्ञानाप्रमाणेच ज्ञान हेही जर बंधरूप असेल, तर जीमध्ये हा बंधही उरत नाही अशी एखादी अवस्था असली पाहिजे हे ओघानेच प्राप्त होते. तिलाच ज्ञानेश्वरांनी "निखळ आत्मज्ञान" असे म्हटले आहे. त्याहून अधिक अर्थवाहक शब्द वापरताना ते तिला "ज्ञानमात्र" असे म्हणतात. आत्मज्ञानाच्या या अवस्थेला ज्ञानाचीही आवश्यकता नसते हे सांगताना ते असे विचारतात की, सूर्याला प्रकाशण्यासाठी सकाळ होण्याची वाट पाहावी लागते काय ? दिव्याला प्रकाशरूप होण्यासाठी दुसऱ्या दिव्याची गरज भासली तर दिवा आपले स्वरूप विसरून गेला असे म्हणावे लागेल. सूर्य हा जसा स्वरूपतः प्रकाशरूप आहे तसा आत्मा हा केवळ ज्ञानस्वरूप आहे. हे समजावून सांगताना ज्ञानेश्वर म्हणतात की, आपण ब्रह्मरूप आहोत असे "वाटणे" हे ज्ञान आहे तर आपण ब्रह्मरूप "असणे" ही त्यापलीकडची अवस्था आहे. मोक्षासाठी ज्ञान प्राप्त होण्याची आवश्यकता आहे हे तर खरेच, पण तो मोक्ष लाभण्यासाठी जीवाच्या ठायीची आपणाला ज्ञान झाले असल्याची ही जाणीवही नष्ट व्हावी लागते. ही जाणीव जेथे नष्ट होते व केवळ ज्ञानरूपता प्राप्त होते ती "ज्ञानमात्र" अवस्था होय, ज्ञानअज्ञान गिळून त्यांच्या अतीत असणारी अशी ती अवस्था होय. अज्ञान नष्ट झाल्यावर ज्ञान प्राप्त होते आणि ते विस्तार पावते, तेव्हा अज्ञान व ज्ञान ही दोन्ही गिळून ते उरते, —

> ना ना नीद मारौनी । आपणही नुरौनि ।
> जागणें ठाके होवोनि । जागणेंचि ॥
> तैसें अज्ञान आटोनियां । ज्ञान येतें उवाया ।
> ज्ञानाज्ञान गिळुनियां । स्वयेंचि आथी ॥ १९०–९१

ही अवस्था अज्ञानाने मलिन होणारी नसतेत शीच ज्ञानाने उजळणारीही नसते. ज्ञान आणि ज्ञानमात्र या दोहोंतील ज्ञानेश्वरांनी सांगितलेला हा फरक सूक्ष्म आहे, किंबहुना स्वरूपदृष्ट्या या दोन्ही अवस्था एकच आहेत असे म्हणण्याचा मोह होतो. पण नाही. ज्ञानमात्र ही अवस्था ज्ञानाच्या अतीत आहे हे जाणवते आणि मग पटते की ज्ञान आणि ज्ञानमात्र या दोहोंत ज्ञानेश्वरांनी केलेला फरक लक्षणीय आहे. अज्ञान आणि ज्ञान या दोहोंच्या पलीकडे ते कसे पोचतात ते येथे ध्यानात येते. अनुभवामृतात वर्णिलेला अनुभव ज्ञानाशी थांबत नाही, तो त्याच्या अतीत होतो, तो ज्ञानमात्र या अवस्थेत पोचतो.

या अवस्थेचे वर्णन ज्ञानेश्वर पंचवीसतीस ओव्यांमध्ये विस्ताराने करतात. जेथे केवळ असणे-पणाचाच भाव आहे अशा या तरल अवस्थेचे वर्णन विस्ताराने करणे आणि असा विस्तार करूनही तिच्या सूक्ष्म तरलतेला ढळ पोचू न देणे हा ज्ञानेश्वरांच्या प्रतिभाशक्तीचा एक चमत्कार मानावा लागतो. केवळ सूक्ष्म बुद्धीलाच आकलन होणारा आध्यात्मिक विचार आणि त्या विचारावर उभा राहणारा तितकाच सूक्ष्म, तरल असा अनुभव या दोहोंचा संगम येथे होतो. याला काव्यरूप द्यावयाचे तर पार्थिवाचा आश्रय करावाच लागतो, पण तसा तो करूनही ज्ञानेश्वरांचा आशय अपार्थिवच राहतो. ही निखळ ज्ञानमात्र अवस्था ज्याची त्यालाच जाणवावयाची, किंबहुना तशीच ती जाणवेल. बुबुळ स्वतःला पाहू शकेल काय? आकाश स्वतःच्या ठायीच प्रवेश करील? का आग आपणा स्वतःलाच लागेल? आपल्या माथ्यावर आपल्यालाच बसता येईल काय? दृष्टी स्वतःलाच पाहील? स्वाद आपलाच स्वाद घेईल? परिमळ आपलाच सुगंध घेईल? सूर्य आपल्यालाच प्रकाशील का फळ आपल्यालाच फळेल? हे घडू शकत नाही, त्याचप्रमाणे आपण आपल्यालाच जाणणे अशक्य. म्हणून ज्ञानमात्र ही जी अवस्था असते ती ज्ञानपणावीण असते. ज्ञाता-ज्ञेय-ज्ञान ही त्रिपुटी ज्ञानात असते, ज्ञानमात्र या निखळ अवस्थेत तिचाही लोप होतो; —

तैसे आपणया आपण । जाणणें नव्हे जाण ।
म्हणौनि ज्ञानपणेंविण । ज्ञानमात्र जे ॥ १९९

या अवस्थेत असणे आणि नसणे ही दोन्ही संभवत नाहीत, काही-नाही अशी ही अवस्था असते. तेज म्हणून जे काही आहे ते अंधार तर नव्हेच, पण अंधार कोठेच नसेल व जे काही असेल ते एक तेजोरूपच असेल, तर त्याला अंधाराच्या अपेक्षेने तेज म्हणणे संभवेल काय? (२०१). जे केवळ एकले एक आहे त्याला द्वंद्वातील कोणत्याही शब्दाने संबोधता येणार नाही, कारण द्वंद्वातील एक शब्द आला की दुसरा तेथे डोकावतोच. म्हणून काही-नाही अशी ही अवस्था होय, असणे नसणे ही दोन्ही तेथे नाहीत; असे ज्ञानेश्वरांचे म्हणणे आहे.

ज्ञानाज्ञानातीत केवळ असणेपण

पण अशी ही अवस्था असली तर तिचा अनुभव कोणाला येणार? ज्ञानेश्वर विचारतात, दिवे मालवले व मालवणाराही लोप पावला तर दिवे नाहीत हा प्रत्यय कोणाला येणार? (२०५). ज्ञानाने अज्ञानाचा लोप केला व ते ज्ञानही लोप पावले, तर त्या ज्ञानाची प्रचीती तरी कोणाला येणार? पण ज्ञानेश्वरच या गहन प्रश्नाचे उत्तर देतात की, काही-नाहीपण अशी ही स्थिती असली तरी देखता किंवा द्रष्टा त्या काही-नाहीपणात नष्ट होत नाही. पण त्याचे ते केवळ असणे हे असून नसणे किंवा नसून असणे या प्रकारचे, केवळ प्रतीतिमात्र असे असते (२०८). त्या चिन्मात्रवस्तूचे हे केवळ असणे—

पण हे कशाचा विषय असू शकत नाही. निर्जन वनात झोपी गेलेला जो आहे त्याला कोणी पाहिलेले नसते व तो स्वतःला त्यावेळी जाणत नसला तरी तो जीवंत नाही असे होत नाही, तसे त्या वस्तूचे असणेपण आहे. काळा पुरुष अंधारात कोणाला दिसत नाही, त्याचा त्यालाही दिसत नाही, तथापि "मी आहे" ही जाणीव त्याला असते; —

तैसे असणे का नसणे । हे काहिचि मा नुमसणे ।
नसउनि जे असणे । ठायेठाउ ॥ २१४

त्या चिन्मात्रवस्तूचे असणे वा नसणे हे काहीच न उमजण्यासारखे, प्रमाणाला न येण्यासारखे असते. ती वस्तू आपल्याच ठिकाणी असून नसल्यागत असते. निद्रेतील आपले नाहीपण व जागृतीतील आपले आहेपण ही दोन्ही 'निमाल्यानंतर जे केवळ असणे उरते तेच कोणी होऊन बसावे आणि त्याला पूर्वीचे नाहीपण व आहेपण हे नव्या निखळ असणेपणातच विरून गेल्यासारखे वाटावे, तसे ते वस्तूचे असणेपण आहे. भूमीवर कुंभ ठेवला तर ती सकुंभता, कुंभ नेला तर तद्विरुद्ध स्थिती, पण हे दोन्ही भाग त्या भूमीच्या अंगाला स्पर्शाही करीत नाहीत. ज्ञानेश्वर सांगतात की, त्या परम वस्तूचे केवळ असणे, चोख असणे हे तसे आहे–नाहीविण असते (२२०).

हे विश्व अस्तित्वात येण्यापूर्वीच्या अवस्थेचे वर्णन करताना ऋग्वेदातील नासदीय-सूक्ताच्या प्रारंभी असे म्हटले आहे की, "नासदासीन्नो सदासीत्तदानीम् ।" म्हणजे तेव्हा असत् नव्हते आणि सत्‌ही नव्हते, अंतरिक्ष नव्हते व त्यापलीकडचे जे आकाश तेही नव्हते, मृत्यू म्हणजे नाशिवंत अशी दृश्य सृष्टी नव्हती व अमृत म्हणजे अविनाशी असे तत्त्वही नव्हते, रात्र आणि दिवस यांचा भेद करण्यास काही साधन नव्हते; जे काही होते ते एकले एक आपल्या ठायी वायूशिवाय स्फुरत होते. ज्ञानेश्वरांनी येथे केलेले ज्ञानमात्र या अवस्थेचे हे वर्णन त्या सूक्तातील प्राचीन ऋषीच्या उद्‌गाराशी आपले नाते जोडते. ज्ञान-अज्ञानाच्या अतीत असलेल्या त्या केवळ असणेपणाचे, काही-नाहीपणाचे किंवा ज्ञानमात्रतेचे ज्ञानेश्वरांनी केलेले हे वर्णन वाचताना आपल्याला आपणच हरवून गेल्यासारखे वाटते, पण तरीही काहीतरी जाणवत असल्यासारखे भासते. मात्र त्यातील सूक्ष्मतरल आशय मनाला जाणवतो न जाणवतो एवढ्यात पुढच्याच क्षणाला तो आपल्या आकलनातून निसटतो. आपण हा अनुभव फार काळ धरून ठेवू शकत नाही हे ध्यानात येते. जाणीव आणि नेणीव यांच्या सीमारेषेवर आपले मन घुटमळत राहते. इंद्रियगम्य अनुभवाच्या कक्षेतच वावरण्याची सवय असलेल्या आपणांला हे अतींद्रिय फार काळ पेलवत नाही. पण ज्ञानेश्वर आपल्याला, क्षणभर का होईना, तेथवर घेऊन जातात, त्या अतीताचे काही दर्शन आपल्याला घडवतात आणि त्यामुळे अनुभवामृता-तील अनुभवाची पातळी कोणत्या स्तरावरील आहे याचे काही भान आपल्याला होते. हा लाभही काही थोडा नाही.

आत्मवस्तूच्या ठायी अज्ञान नाही, विवर्तही नाही

सत् किंवा चित् अशा कोणत्याच लक्षणाचा जेथे प्रवेश होत नाही, जे केवळ असणे-पणाने युक्त आहे, काही-नाही हेच ज्याचे स्वरूप आहे, अशा त्या एकल्या एक आत्म-वस्तूचा अद्वैत न मोडता घेतला जाणारा अनुभव हा अनुभवामृताचा विषय आहे. पण हा अनुभव एवढ्याने पुरा होत नाही. हा सारा वेदान्त आपण ऐकला तरी विश्वाचा एकंदर नामरूपात्मक पसारा आणि ते एकले एक, आपल्याच ठायी असणारे, स्वसंवेद्य असे आत्मतत्त्व या दोहांचा परस्परसंबंध काय हा प्रश्न शिल्लक राहतोच. ज्ञानेश्वरांनी या प्रश्नालाही हात घातला आहे, किंबहुना अनुभवामृताचा सारा उत्तरार्ध त्यालाच वाहिलेला आहे. हे सारे जगत भासते ते अज्ञानामुळे, असा तत्त्वज्ञानातील एक महत्त्वाचा सिद्धान्त आहे. पण ज्ञानेश्वरांनी या अज्ञानाचे खंडन केलेले आहे. स्वप्नांचा महिमा स्वप्नकाळी, त्याप्रमाणे अज्ञानाचा महिमा अज्ञानकाळी. अज्ञानसापेक्ष असे जे ज्ञान असेल तेही एक प्रकारचे अज्ञानच होय. आत्मवस्तू ही निखळ ज्ञानमात्र आहे, त्या ज्ञानमात्र वस्तूच्या दृष्टीने अज्ञानाला अस्तित्वच नाही. किंबहुना अज्ञान हे मूलतःच आत्मविरोधी आहे. प्रकाश आणि तम, जागृती आणि स्वप्न, आठव आणि विसर, शीत आणि ताप, दिवस आणि रात्र, ही एकत्र असू शकत नाहीत; तशीच अज्ञान आणि आत्मा ही एकत्र असू शकत नाहीत (४१४-१८) सूर्याची अंधाराशी भेटच होत नाही, अंधार पाहण्यासाठी सूर्य रात्रीच्या घरी गेला तरी त्याची अंधाराशी भेट होऊ शकत नाही. त्यामुळे सूर्याच्या दृष्टीने अंधाराला अस्तित्वच नाही, —

परि तमाचा विसुरा। न जोडेचि तया दिनकरा।
रातिचिया घरा। गेलियाही ॥
का नीदे खोळे भरता। जागणेन ये हाता।
येकलेया टळमळिता। टाकिजे जेवी ॥ ६८२-८३

जागत बसून निद्रा पदरात बांधण्याचा प्रयत्न केला तर त्यात यश येते काय? एकट्याला उगाच तळमळत बसावे लागते. त्याचप्रमाणे आत्म्याच्या ठायी अज्ञानाला अस्तित्वच नाही. ज्ञानेश्वर विचारतात, आत्म्याच्या ठायी आत्मत्वाची वृत्तीही उठत नाही मग अज्ञान कोठून उद्‌भवणार? (४९२, ४७६). अज्ञानाच्या कार्यातून उत्पन्न होणारे जग हा विवर्त मानतात. पण आत्मा हा केवळ स्वप्रकाश आहे, त्याला विवर्त वगैरे काहीही ठाऊक नाही. त्याच्या ठायी एक त्याच्यावाचून दुसरे काहीही नाही. द्वैतरूप अज्ञान तेथे नाही एवढेच नव्हे तर अद्वैतज्ञानरूप जाणीवही तेथे नाही, ऐक्याचीही जाणीव नाही. एवंच, ज्ञानही नाही, अज्ञान तर नाहीच.

जाणिवेची नवनवीन लेणी

आत्मा जर केवळ ज्ञानस्वरूप आहे तर त्याच्या ठायी अज्ञानाचा प्रादुर्भाव व्हावाच का,

हा जो तर्कबुद्धीला प्रथमदर्शनीच पडणारा कूट प्रश्न, त्याचा ज्ञानेश्वरांच्या या मांडणीमुळे मुळातच उच्छेद झालेला आहे. आणि असा हा अज्ञानाचा व ज्ञानाचा निरास केल्यावर एकले एक असणारे जे त्या आत्मवस्तूचे केवळ असणेपण त्याच्या गाभ्याला त्यांनी हात घातला आहे. पण तरी एक प्रश्न उरतोच की, मग हे जे सारे दृश्यात्मक विश्व भासते ते काय आहे ? तेही ज्ञानेश्वर सांगतात आणि ते केवळ प्रतिपादनाच्या पातळीवर न ठेवता अनुभवाच्या कक्षेत आणून पोचवतात हे त्यांच्या अभिव्यक्तीचे विशेष चातुर्य आहे. ज्ञानेश्वर म्हणतात की, आत्मवस्तूच्या त्या प्रदेशात केवळ जाणिवेच्या स्फुरणाचेच साम्राज्य आहे, तेथे त्या वस्तूलाच देखणेपण प्राप्त होते. अभिप्राय असा की, हे देखणेपण निराळेपणाने असत नाही. त्या अवस्थेत कोण कोणाला भेटणार किंवा पाहणार ? त्या वस्तूला दृष्टी कशी फुटणार ? जेथे ऐक्यभावासह सारे भाव आटून गेले आहेत अशी ती स्थिती असते. तो द्रष्टेपणा द्रष्टृत्व किंवा दृश्य वेगळेपणाने प्रस्फुटित करू शकत नाही. द्रष्टा–दृश्य–दर्शन या त्रिपुटीला तेथे मिठी पडलेली असते. पाहण्याचा पदार्थ आणि पाहणारा असे द्वैत जोवर असते, तोवरच " एक दुसऱ्याला पाहतो " असे वर्णन करता येते. पण हे द्वैत जेव्हा नष्ट होते व केवळ एक आत्माच एकलेपणाने उरतो, तेथे कोण कोणाला पाहतो असे म्हणावयाचे, कोण कोणाला ऐकतो वा जाणतो असे म्हणावयाचे ? "यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवाभूत तत्केन कं पश्येत्...शृणुयात्...विजानीयात्" असा पेच बृहदारण्यकोपनिषदात उभा केला आहे, त्याची येथे आठवण होते.

ज्ञानेश्वर म्हणतात की, त्या अद्वैतावस्थेत दृश्यपण तर प्रकट होत नाहीच पण द्रष्टेपणही उरलेले नसते, अशा त्या अवस्थेत दृष्टी कशी फुटणार आणि कोण कोणाला पाहणार ? पण हेही सारे साकडे बाजूला सारले जाते आणि ती वस्तू ज्या एका स्वप्रकाश प्रकाशाने भरलेली असते त्याची कवाडे खोलली जातात. असे झाल्यावर दिठीवर दिठी फुटते, द्रष्टेपणच द्रष्टेपणाला पाहत आहे अशा प्रकारे दृश्यपणाची सृष्टी फुलून येते, आणि मग —

क्षणक्षणीं नवी । दृश्याची चोख मदवी ।
दिठीकरविं वेढवी । उदार जे ॥ ५१४

म्हणजे क्षणाक्षणाला तो द्रष्टा दृश्यपणाची नवी वस्त्रे आपल्या दिठीवर चढवतो. जाणिवेची नवनवीन लेणी लेऊन प्रतिक्षणी तो आपल्या जाणतेपणाला नित्यनूतनता प्राप्त करुन देतो,

तैसाची प्रतिक्षणीं । जाणिवेची लेणीं ।
लेवऊनि चित्ता आणी । जाणतेपणा ॥ ५१६

आरसा समोर नसतानाच आपले मुख द्रष्ट्याने पाहण्याचा उल्लेख मागे आला आहे त्याची येथे आठवण व्हावी.

ती एकली एक आत्मवस्तू आपल्या एकपणाला बाध येऊ न देता दृश्यत्वाने कशी

नटते याचे वर्णन यानंतर ज्ञानेश्वरांनी अतिशय विस्ताराने केले आहे. ग्रंथाच्या प्रारंभी शिवशक्ती या मिथुनाचे त्यांनी जे वर्णन केले आहे त्यामध्ये, ती दोघे एकपणाने नांदत असतात एवढेच नव्हे, तर त्यांच्या परस्परानुप्रवेशाने व समावेशनाने सारा विश्वरूप संसाराचा पसारा उभा राहिला तरी त्या दोघांमध्ये तिसरे उत्पन्न होत नाही; असे त्यांनी म्हटले आहे. शिवशक्तींचे ते नाते येथील द्रष्टादृश्य यांच्या परस्पर-संबंधाशी पूर्णपणे जुळणारे आहे हे ध्यानात घेण्यासारखे आहे. द्रष्टा-दृश्य-दर्शन ही त्रिपुटी एकत्वाने नांदत असते हे ज्ञानेश्वरांनी येथे अतिशय समर्थपणाने व्यक्त केले आहे, —

पाणि कल्लोळाचेनि मिसें । आपणयां हेलावे जैसें ।
वस्तुवरि वस्तु खेळो ये तैसें । सुखें लाहे ॥
गुंफी वा ज्वाळांचिया माळा । लेइलेयाही अनळा ।
भेदाचिया अव्हाळा । पडणें आहे ॥
कि रश्मीचेनि परिवारें । वेढौनि घेतला थोरें ।
तऱ्हि सूर्या दुसरें । बोलों येईल ॥ ५२३–२५

असे अनेक दृष्टांत ज्ञानेश्वरांनी घेतले आहेत आणि नाना नामरूपात्मक भेदांनी नटूनही ती आत्मवस्तू आपल्या एकपणाला बाध कसा येऊ देत नाही ते स्पष्ट केले आहे. "' सहजें आववेंचि आहे । तरि कोणातें कोण पाहे । " (५४३) असा प्रश्न त्यांनी केला आहे.

योगभूमिका, तोच " निकराचा आत्मभाव "

ती आत्मवस्तू अशा प्रकारे दृश्यत्वाने विस्तारते, पण " हेंही नोहावे " (५६१) अशी ऊर्मीही तिला येते आणि मग ती दृश्य विश्वाचा सारा पसारा आवरते. पण यामुळे तिच्या मूळ स्वरूपात काही उणेपणा येत नाही, ती आपल्या ठायी असावयाची तशीच असते. द्रष्टा आणि दृश्य यांचे जे द्वैत विश्वरूपाने विस्तारलेले असते ते एकमेकांच्या ठायी लीन होते. दृश्यजात द्रष्टयात प्रवेशते, दृश्याच्या अपेक्षेने असणारा द्रष्टत्वाचा धर्म द्रष्ट्याच्या ठायी उरत नाही आणि द्रष्टा-दृश्य ही विलीन होऊन मूळ आत्मवस्तूच तेवढी सत्तारूपाने उरते. दृश्य व द्रष्टा यांनी एकमेकांचा ग्रास केलेला आहे आणि ती पुन्हा प्रकट झालेली नाहीत असा एक संधिकाळ उत्पन्न होतो. द्रष्टादृश्याचा ग्रास झाला असता मध्यंतरामध्ये ही जी पोकळी उत्पन्न होते, काही–नाहीपणाची अवस्था येते, तिला ज्ञानेश्वरांनी योगभूमिका म्हटले आहे. पहिला तरंग निमालेला असावा पण दुसरा उठलेला नसावा, त्या वेळी जसे केवळ पाणी असते; —

उठिला तरंगु बैसे । पुढे आनुहि नुमसे ।
ऐशा ठायी जैसे । पाणी होय ॥

का नीद सरोनि गेली । जागृति नाही चेयिली ।
तेव्हा होये आपुली । जैसी स्थिती ॥ ५७४–७५

दृष्टी एका ठिकाणावरून उठलेली असावी पण दुसऱ्या ठिकाणावर स्थिर झालेली नसावी, दिवस सरलेला असावा पण रात्रीचा उद्भव झालेला नसावा, एक श्वास सोडलेला असावा पण दुसरा आत घेतलेला नसावा; अशी जी स्थिती ती योगभूमिका होय. हिलाच ज्ञानेश्वरांनी " निकराचा आत्मभाव " (५८०) असे म्हटलेले आहे.

अशा या स्थितीत पाहणे किंवा न पाहणे यांना कोणते स्थान असणार ? सूर्य हा सर्वांगांनी प्रकाशमान असतो, पण त्याने आपला उदय आणि अस्त यांची प्रतीती घेतली आहे असे कधी होते का ? सूर्य हा उदय व अस्त या दोहोंच्या पलीकडे असतो, तद्वत पाहणे किंवा न पाहणे या दोहोंच्या अतीत अशी ती वस्तू आहे. "एवं पाहाणें न पाहाणें। चोरौनिया येथा असणें ।" (५९०) असे ज्ञानेश्वरांनी त्या अवस्थेचे वर्णन केले आहे. ही योगभूमिका किंवा निकराचा आत्मभाव विश्व दृश्यत्वाने फाकणे वा न फाकणे यांच्याही अतीत आहे. आत्मवस्तू ही दृश्य विश्वाच्या रूपाने स्फुरण पावत असते, पण एका दृश्यरूप स्फुरणाचा लोप झालेला आहे व दुसऱ्याचा उदय झालेला नाही अशी जी निर्विशेष स्थिती तिला ज्ञानेश्वरांनी त्या आत्मवस्तूचे " असतचि असणे " (६१७) असे म्हटले आहे. परा भक्तीचे स्वरूप सांगताना " पैं माझी सहजस्थिती। भक्ति नांव ॥ " (१८·११०७) असे ज्ञानेश्वर ज्ञानेश्वरीत म्हणतात, त्यावेळी हा " निकराचा आत्मभाव " त्यांना अभिप्रेत आहे हे सहज ध्यानात येण्यासारखे आहे.

" जग असकी । वस्तुप्रभा "

योगभूमिका म्हणून जिचे वर्णन केले त्या स्थितीत आत्मवस्तूचा प्रत्यय येत नसला तरी ती असावयाची तशीच असते. रायाच्या रायपणाचा प्रत्यय न आला तरी त्याच्या रायपणात काही उणे पडत नाही, त्याचप्रमाणे दृश्याच्या रूपाने स्वतःला दाखवो वा न दाखवो, ती आत्मवस्तू त्या दोहींच्या पलीकडची असते. दृश्यरूपाने विस्तारली म्हणून ती वाढत नाही किंवा न विस्तारली म्हणून ती उणी होत नाही (६१७). शिवाय दृश्याचा हा पसारा कितीही विस्तारला तरी ते दृश्य म्हणजे तत्त्वतः द्रष्टा असा आत्माच असतो, ती आत्मवस्तूच त्या दृश्याच्या रूपाने प्रकट होत असते. ज्ञानेश्वरांनी अज्ञानाचे खंडन याआधी विस्ताराने केलेले आहे, तरी अज्ञान त्रिवार नाही असे पुन्हा एकदा सांगून ते सिद्धान्त करतात की, हे सारे जग म्हणजे वस्तुप्रभाच होय, –

प्रकाश तो प्रकाश कीं । हे न वचे येथा चुकी ।
म्हणौनि जग असकी । वस्तुप्रभा ॥
विभाति यस्य भासा । सर्वमिदं हा ऐसा ।
श्रुती काय वायसा । ढेकरू देती ॥

येयालागीं वस्तुप्रभा । वस्तुचिचि शोभा ।
जात असे लाभा । वस्तुचिया ॥ ६७७–७९

तेव्हा विश्व हा त्या चिद्वस्तूचा विलास आहे, आत्मवस्तूचीच ही सारी प्रभा आहे. विश्व हे अज्ञानाचे कार्य आहे या मताचे खंडन करून अखेर आपला चिद्विलासाचा सिद्धान्त ज्ञानेश्वरांनी मांडला आहे.

अनुभवामृतातील विवरणाचा धागा येथवर येऊन पोचल्यावर येथील अद्वैत कोणत्या तात्त्विक अधिष्ठानावर उभे आहे त्याचा हा तपशील ज्ञानेश्वर थांबवतात आणि यानंतर ते त्या अद्वैताच्या निखळ अनुभूतीच्या प्रदेशात प्रवेश करतात. शिवशक्ती आणि सद्गुरू यांना अद्वैतभावाने वंदन झाले, शब्द हा केवळ थिटा आहे हे दाखवले, अज्ञानाचे खंडन केले तसेच ज्ञानही मागे टाकले, निखळ ज्ञानाची अवस्था स्पष्ट केली, सत्–चित्-आनंद ही त्या वस्तूची लक्षणे अखेर मौन पत्करून मागे फिरतात हे सांगितले, दृश्य हे तत्त्वतः द्रष्टाच आहे व द्रष्टाच दृश्यत्वाने विस्तारतो हे प्रस्थापित केले, आत्मवस्तूच्या दोन स्फुरणांमधील संधिकाल म्हणजे त्या वस्तूची सहज स्थिती, ती जाणणे हीच योग-भूमिका व तिलाच निकराचा आत्मभाव म्हणतात हे स्पष्ट करून झाले, आणि अखेर पाहणे–न पाहणे किंवा दाखवणे–न दाखवणे यांच्या केवळ अतीत असणाऱ्या त्या आत्मवस्तूची प्रभा म्हणजेच विश्व असा आपला अभिप्रायही सांगून झाला. ग्रंथातील विवेचन येथवर आल्यावर अद्वैताच्या दृष्टीने ज्या ज्या पायऱ्या स्पष्ट व्हावयास हव्यात त्या साऱ्या स्पष्ट करून झाल्या असे वाटून की काय, ज्ञानेश्वर तटस्थ भूमिकेवरून चाललेले हे विवरण बाजूला ठेवतात आणि त्या आत्मवस्तूशी एकरूप होऊन गेल्यावर येणाऱ्या अनुभवाला हात घालतात.

अद्वैताचे विवरण करीत राहणे ही तरी अहं-ची एक जाणीवच. मिठाच्या पुंजक्याने सिंधूमध्ये विलीन होण्यात सिंधुत्वाचा लाभ आहे असे सांगत राहणे हेही एक भिन्नत्वच. त्या भेदाची जाणीवही ज्ञानेश्वर आता मागे टाकतात आणि या विश्वाच्या आभासाला कारणीभूत होणारे म्हणून ज्या अज्ञानाचा उल्लेख केला जातो व ज्याचे या आधी खंडन केलेले आहे ते अज्ञान त्या आत्मवस्तूच्या ठायी नाही, एवढेच नव्हे तर आपल्या दृष्टीनेही ते नाहीच हे विचार ते सांगतात, "अहं देउनि शंभु । शांभवी जालें ॥" (६३) या शिवशक्तिवंदनाच्या अखेरीस वर्णिलेल्या भूमिकेवर आरूढ होतात, आणि निखळ अद्वैतानुभूतीच्या प्रदेशात शिरून उद्गारतात; –

तैसें आमचेनि नांवें । अज्ञानाचें ज्ञान नोहे ।
आम्हांलागी गुरुदेवें । आम्हीचि केलों ॥
आम्ही आम्ही आहों । हें कैसें पाहों जावों ।
तंव काये करूं ठावो । लाजिलें ऐसें ॥

हा ठावोवेन्हि गुरुरायें । नांदविलें उपायें ।
आम्हीपणा न समाये । आम्हांमाजि ॥ ६८४–८६

शब्दांच्या अतीत असलेला, केवळ अनुभवण्याचाच विषय असलेला व अनुभवानेच गम्य होणारा असा हा अनुभव असल्याने त्याचे वर्णन तरी कसे करणार ? हा अनुभव वर्णन करणारे शब्दच उपलब्ध नाहीत, " आमुची करावेया गोठी । ते जालिचि नाही वाक्सृष्टी । " (६८८) असा अभिप्राय ज्ञानेश्वरांनी येथे व्यक्त केला आहे आणि निवृत्तिनाथांनी या ज्या स्थितीत आपल्याला आणून सोडले आहे ती वाणीच्या हाती कशी देता येईल, " ते काइ देउं हाती । वाचेशा इये ॥ " (६९१), अशी आपली असमर्थता ज्ञानेश्वरांनी प्रकट केली आहे.

" आतां आमोद सुनास जाले । "

पण शब्दसृष्टीचे साक्षात ईश्वर असलेले ज्ञानेश्वर शब्दांसाठी अडतील काय ? त्यांच्या अनुभवाच्या प्रतीतीमागे शब्द धावत येतात. ते म्हणतात की, दिवस आणि रात्र या दोहोंनाही पोटात घालणाऱ्या सूर्याप्रमाणे चिद्गगनात चिदादित्य उगवला की ज्ञान व अज्ञान ही दोन्ही त्याच्या वस्तुप्रभेत विरून जातात आणि त्या एका निखळ वस्तु-प्रभेचाच प्रत्यय येतो. वस्तुप्रभेचा असा प्रत्यय येतो तेव्हा काय घडते ? ज्ञानेश्वर वर्णन करतात, –

आता आमोद सुनास जाले । श्रुतिसि श्रवण आले ।
आरिसे उठिले । लोचनासी ॥
आपुलेनि समीरपणें । वेल्हावति विंजणे ।
माथेंचि चापेपणें । बहकताती ॥
जिभ लोधलीं रसें । सूर्युचि कमळीं विकासे ।
चकोरू जाला असे । चंद्रुचि मा ॥ ७०२–४

चिद्गगनामध्ये चिदादित्य उगवल्यावर आणि ज्ञान-अज्ञान ही दोन्ही वस्तुप्रभेत विरुन गेल्यावर सुगंधच सुंदर नासिका झाला, श्रुतीलाच कान फुटले, डोळ्यांनाच आरसेपण प्राप्त झाले, पंख्याच वायुरूप होऊन वेल्हावू लागला, डोक्यावरील केसांनाच फणीपण प्राप्त होऊन ते आपले आपल्यालाच विंचरू लागल्यामुळे भुरभुरू लागले, जिव्हाच रसमय होऊन गेली, कमळांच्या रूपाने सूर्यच विकासू लागला, चकोरच चंद्रमा झाला, फुलेच भ्रमर झाली, तरुणीच नर झाली, झोपू पाहणारा मनुष्य आपली शय्या आपणच होऊन तीवर झोपला, कोकिळच आंब्याचा मोहर झाला, अंगच मलानिलाप्रमाणे वायुलहरीमय झाले, सर्व रसच रसनावंत झाले; हे व्हावे त्याप्रमाणे भोक्ता आणि भोग्य, द्रष्टा आणि दृश्य यांचे दोनपण अफूट अशा अद्वैतामध्ये विरून गेले.

ज्ञानेश्वरांच्या या उद्‌गारासंबंधी काय म्हणावे ? आत्मवस्तूच दुजेपणा धारण न करता विश्वरूपाने नटते आणि हे समग्र वस्तुजात म्हणजे त्या आत्मवस्तूची प्रभा आहे याचा जो प्रत्यय येतो, किंवा ज्ञान आणि अज्ञान ही दोन्ही गिळून केवळ असणेपणाच्या ज्ञान-मात्र अवस्थेत गेल्यावर वस्तुतत्त्वाचा जो अनुभव येतो, त्याचे हे शब्दचित्र ज्ञानेश्वरांनी काढले आहे. " अद्वैतमात्मनस्तत्त्वं दर्शयन्तौ मिथस्तराम् । " (४) म्हणजे आपले मूळ तत्त्व अद्वैत आहे हे परस्परांना दर्शविणारी अशी ही विश्वाच्या बुडाशी असणारी शिव व शक्ती आहेत, असे त्यांनी प्रारंभीच्या संस्कृत श्लोकांपैकी एका श्लोकार्धात म्हटले आहे; त्याचेच हे प्रत्ययकारी दर्शन ज्ञानेश्वरांनी येथे घडवले आहे. शिव आणि शक्ती ही प्रियू आणि प्राणेश्वरी, ती आवडीच्या म्हणजे प्रेमाच्या आवेगामुळे एकमेकांच्या अंगांगांना जणू गिळून टाकतात आणि दोनपणाच्या मिषाने एकमेकांना प्रकट करीत असतात, पण तसे करीत असताना ती दोघे आपले एकपण कधी भंगू देत नाहीत; असे जे वर्णन या ग्रंथाच्या पहिल्या पाच ओव्यांत ज्ञानेश्वरांनी केले आहे त्याचेच हे नितांतरमणीय अनु-भवचित्र येथे त्यांनी उभे केले आहे. द्रष्टाच दृश्याच्या रूपाने विस्तारतो असे नेहमी सांगितले जाते, येथे भोग्यच भोक्त्याच्या रूपाने उभे राहते असे वर्णन करून त्या दोहों-तील अद्वैत सिद्ध केले आहे. आशय आणि अभिव्यक्ती ही या उद्‌गारात केवळ एकरूप होऊन गेली आहेत, येथे साक्षात अनुभवच बोलका झाला आहे. अनुभवामृतातील मूळ अनुभव कोणत्या प्रकारचा आहे आणि त्याची अभिव्यक्ती कोणत्या प्रकारे झाली आहे, याचा शोध आपण घेत होतो. तो अनुभव आणि ती अभिव्यक्ती, असा दोहोंचा शोध घेत असताना आपण एकाच स्थळी येऊन पोचलो आहोत. याचेही श्रेय ज्ञानेश्वरांच्या अद्वैतविलासालाच द्यावयास हवे. आपले या ग्रंथातील बोलणे कोणत्या प्रकारचे आहे हे सांगतांना ग्रंथाच्या अखेरच्या भागात ज्ञानेश्वरांनी असे म्हटले आहे की, —

ययालागीं हे बोलणें । अनुभवामृतपणें ।
स्वानुभूति परगुणें । वोगरिलीं ॥ ७९४

माझे हे बोलणे अनुभवामृतपणे घडून आले आहे, माझ्या अनुभवाचे हे पक्वान्न मी ताटात वाढले आहे. आपल्या या अनुभूतीला ज्ञानेश्वरांनी शब्दरूप कसे दिले आहे त्याची अशी अनेक उदाहरणे यानंतरच्या भागात आढळतात.

सहज, अकृत्रिम रचना

अनुभवामृताच्या जुन्या प्रतींमधून या ग्रंथाची निरनिराळ्या प्रकरणांमध्ये विभागणी केलेली आढळते, पण ज्ञानेश्वरांच्या मूळ रचनेमध्ये असे काही विभाग केले असतील असे वाटत नाही. सातव्या प्रकरणाच्या अखेरच्या ओवीत वाक्यार्थ अपुरा राहतो आणि तो आठव्याच्या पहिल्या ओवीत पुरा होतो यावरून तर हे स्पष्ट होतेच, पण निरनिराळ्या प्रकरणांमध्ये आढळणारी विषम ओवीसंख्या आणि प्रकरणांच्या नावांचा त्यांतील

विवेचनाशी नीटसा न पडणारा मेळ यावरूनही तेच दिसते. ग्रंथारंभीचे प्रास्ताविक सोडले तर पुढे कोठेही कोणत्याही विषयाचे प्रास्ताविक वा उपोद्घात केलेला दिसत नाही. याचा अर्थच हा की मुळामध्ये या ग्रंथाची रचना केवळ सलग असावी. त्यातील आशयाला एक एकात्म व एकसंध रूप येण्याच्या दृष्टीने तेच योग्य आहे. आख्यायिका अशी सांगतात की, निवृत्तिनाथांची आज्ञा झाल्यावर केवळ दहा दिवसांत या ग्रंथाची रचना करून ज्ञानेश्वरांनी तो गुरुचरणांवर ठेवला. येथील रचनेचे जे एक सहज आणि सलग रूप आढळते त्याच्याशी ही आख्यायिका सुसंगत आहे.

या समग्र विश्वात ओतप्रोत भरून राहिलेले जे एकले एक, स्वप्रकाश, स्वसंवेद्य असे वस्तुतत्त्व आहे; जेथे दुजेपणाची कोणतीच कल्पना टिकू शकत नाही; सत् , चित् वा आनंद ही लक्षणे जेथे पोचू शकत नाहीत; जे ज्ञान व अज्ञान यांच्या अतीत, निखळ ज्ञानमात्र व केवळ असणेपणाने युक्त आहे; अशा त्या आत्मतत्त्वाचे एक विलक्षण स्वच्छ, नितळ व प्रत्ययपूर्ण भान ज्ञानेश्वरांना आहे आणि त्याच्या प्रकाशात केवळ उत्स्फूर्तपणे ही सारी रचना झाली आहे. ही समग्र रचना पूर्वसंकल्पशून्य सहजतेने होत गेली आहे. असे हा ग्रंथ वाचताना जाणवत राहते. कोणी सांगावे ? कदाचित काही पूर्वसंकल्प असेलही. पण तो आपल्याला थोडासाही न जाणवू देण्याइतकी अकृत्रिमता ज्ञानेश्वरांच्या येथील आविष्कारात उतरली आहे. अद्वैताच्या अंतिम अनुभवात त्यांचे मन लीलेने विहार करीत आहे आणि त्या अनुभवाला प्रतिसाद देत देत त्यांचे येथील उद्‌गार बाहेर पडत आहेत, असा हा एक केवळ मुक्त असा आविष्कार आहे. मग त्या आविष्कारात जे विषय आले ते आले, त्यांचा क्रम जसा राहिला तसा राहिला. यामुळे क्वचित कोठे पुनरुक्ती झाली आहे किंवा विषय मागेपुढे झाले आहेत, शब्दखंडनासारख्या तत्त्वज्ञानदृष्ट्या महत्त्वाच्या नसलेल्या विषयाचा काहीसा विस्तार झाला आहे, तर एखाद्या विषयाचा विस्तार त्या मानाने कमी झालेला आहे. पण हे सारेच कसे सहजपणाने होत गेले आहे आणि त्याच्या त्या सहजपणातच त्याचे अकृत्रिम सौंदर्य साठवलेले आहे.

शैलीतील दृष्टांतप्रचुरता

तत्त्वज्ञानातील सिद्धान्तांचे तार्किक पद्धतीने विवेचन करण्याची ज्ञानेश्वरांची प्रवृत्ती नाही हे त्यांच्या ज्ञानेश्वरीमुळे आपल्याला माहीत आहे. कोणत्याही विचाराच्या सुसंगत मांडणीकडे किंवा आपल्याला मान्य नसलेल्या विचाराच्या खंडणाकडे त्या टीकेमध्ये ते वळलेले नाहीत. पण एखाद्या सिद्धान्ताच्या उलटसुलट बाजू मांडून व आपल्या प्रतिपादनावरील संभाव्य आक्षेपांचा परामर्श घेऊन समर्थपणे तर्कशुद्ध युक्तिवाद ते करू शकतात, हे अनुभवामृतात काही स्थळी तरी दिसते. अर्थात ही त्यांची स्वाभाविक प्रवृत्ती नाही हेही खरे, अशा प्रतिपादनात त्यांचे मन फार काळ रमू शकत नाही. शब्दखंडन किंवा अज्ञानखंडन अशी नावे अनुभवामृतात प्रकरणांना दिली गेली आहेत, पण ज्ञानेश्वरांच्या मांडणीला खंडन हे नाव द्यावे असे आपल्या मनातच कधी येत नाही. या विषयांचे जे

विवरण त्यांनी या ग्रंथात केले आहे त्यामध्ये, एखादा विचार सम्पर्क युक्तिवादाच्या आधारे सुसूत्रपणे मांडण्याचे त्यांचे सामर्थ्य दिसते; हे निर्विवाद आहे. पण अशा तर्कनिष्ठ युक्तिवादापेक्षा काव्यात्म वर्तनाकडे त्यांचा कल अधिक आहे याची साक्षही येथे पटते. एकामागोमाग अनेक सरस दृष्टांत देऊन आपला विचार फुलवीत नेण्याची ज्ञानेश्वरीतील पद्धती त्यांनी या ग्रंथातही बहुतेक स्थळी अवलंबिलेली आहे. असे लागोपाठ अनेक निरनिराळे दृष्टांत ते देतात तेव्हा त्यांमध्ये क्वचित एखाद्या स्थळी कमी-अधिकपणा जाणवून जातो असेही आढळते.

शिव-शक्ती ही दोन असली तरी ती एकच आहेत हे ज्ञानेश्वरांना सांगावयाचे आहे. दोन टिपऱ्यांचा नाद एक किंवा दोन ओठ पण बोल एक, हे येथे आलेले दृष्टांत मूळ कल्पना जितकी यथार्थपणे व्यक्त करतात, तितकी ती दोन डोळे पण दृष्टी एक किंवा दोन फुलांमध्ये एकच सुगंध या दृष्टांतांतून व्यक्त होत नाही. सत्, चित् व आनंद ही तीन मिळून एकच वस्तू दाखवली जाते हे सांगताना ज्ञानेश्वरांनी कनक आणि कापूर यांची उदाहरणे घेतली आहेत. उजळपणा, परिमळ व मार्दव ही तीन मिळून एक कापूर दाखवला जातो हे म्हणणे मूळ आशयाशी संपूर्णपणे जुळते; कांती, काठिण्य व कनकत्व ही तीन मिळून एक कनक दाखवले जाते हे तितके जुळत नाही, कारण एका कनकत्वाचा उल्लेख केला की इतर दोन लक्षणांचा उल्लेख करण्याचे प्रयोजन उरत नाही. पण हेही खरे की, अशी किंचित उणी पडल्याचा भास होणारी उदाहरणे ज्ञानेश्वरांच्या रचनेत क्वचितच येतात, या ग्रंथात कदाचित ती एवढी दोनच असण्याचीही शक्यता आहे.

किंबहुना ज्ञानेश्वर जसजसे अद्वैतानुभवाच्या अधिकाधिक गहन प्रदेशात शिरतात, तसतसे त्यांच्या अभिव्यक्तीचे सामर्थ्य आपल्या मनात अधिक भरत जाते. द्रष्टाच दृश्यत्वाने नटतो आणि नाना भेदांनी नटले तरी ते वस्तुतत्त्व आपल्या एकपणाला ढळ पोचू देत नाही, हे स्पष्ट करताना " आतां आनोद सुनास जाले। " असा प्रारंभ करून त्यांनी जी दृष्टांतांची मालिका उभी केली आहे, ती ज्ञानेश्वरांच्या अभिव्यक्तिसामर्थ्याचे एक अतिशय उज्ज्वल उदाहरण आहे. येथे आशयच अभिव्यक्तीच्या रूपाने उभा राहिला आहे आणि ती अभिव्यक्तीच जणू उलटून त्या आशयाशी एकरूप होऊन गेली आहे, असा काही विलक्षण प्रत्यय आपल्याला येतो. शिव आणि शक्ती यांचे स्वरूप सांगताना " जो प्रियु प्राणेश्वरी" (२) म्हणजे तो प्रियकरच प्राणेश्वरी आहे, शिव शक्तिरूपाने प्रकट झाला आहे; असे ज्ञानेश्वर म्हणतात. अनुभवामृतातील आशय आणि अभिव्यक्ती यांचे नाते तसे अभेदत्वाचे आहे. शिवशक्तीच्या मेलनातून ही सारी सृष्टी उमलते तेव्हा " साधं केन च कस्यार्धम्" (३) म्हणजे कोणाचा अर्ध कोणाच्या अर्धाशी जोडला गेला आहे हे ठरवता येत नाही, असे ज्ञानेश्वरांनी प्रारंभीच्या संस्कृत श्लोकांत म्हटले आहे. अनुभवामृतामध्ये ज्ञानेश्वरांना अभिप्रेत असलेला अनुभव आणि त्याची अभिव्यक्ती या दोहोंचे वर्णन थेट त्या शब्दांत करण्यासारखे आहे, किंबहुना त्या शब्दांत ते करणे हेच येथील अभिव्यक्तीचे यथार्थ

वर्णन होऊ शकेल.

अमूर्ताला मूर्ताचे लेणे

अनुभवामृतातील हा अनुभव मुळातच गूढ असल्यामुळे त्याचा आविष्कारही अपरिहार्यपणे गूढ राहतो. वाचताना थोडे जरी अवधान सुटले तरी आकलनात असष्टता येते. येथे ज्ञानेश्वर आपला आशय अतिशय थोड्या शब्दांत व्यक्त करतात. अर्थ पूर्ण व्यक्त होण्याच्या दृष्टीने कांही वेळा शब्द गृहीत धरावे लागतात, शब्दांचा परस्परसंबंधही जुळवून घ्यावा लागतो. तसे पाहता हा रचनेचा दोष तर नव्हे असे मनात येऊन जाते, पण अभिव्यक्तीच्या अलौकिक रमणीयतेमुळे तसे म्हणण्यास मन धजावत नाही. मोजक्या शब्दांच्या योजनेमुळे, आशयाची येथील गूढता अभिव्यक्तीला धूसरतेचे एक देणे देऊन जाते, पण त्यामुळे ती अधिकच रमणीय भासते. एखाद्या विशाल सरोवराच्या प्रशांत पृष्ठभागावर एकामागोमाग तरंग उठत राहावेत आणि त्यांची वलये अधिकाधिक पसरत जावीत, त्याप्रमाणे अद्वैतानुभवाच्या गहन प्रदेशात घेऊन जाणारे ज्ञानेश्वरांच्या ओव्यांतील शब्द आपल्या मनःसागरावर अर्थाच्या अनेकानेक छटा उत्पन्न करीत राहतात, त्या एका-मागोमाग एक उटत राहतात, त्या थांबतात असे वाटतच नाही. येथे वर्णिलेला अनुभवही सामान्य नाही, तो साऱ्या ज्ञात अज्ञात विश्वाला कवेत घेऊन दशांगुळे उरणारा आहे. या व्यापकतेमुळे त्याच्या दर्शनातून प्राप्त होणारा येथील आनंद हा कधी न संपणारा आहे असे वाटते. याचे श्रेय जितके त्या आशयाला आहे तितकेच ते ज्ञानेश्वरांच्या परम रमणीय अभिव्यक्तीलाही आहे. येथील तत्त्वज्ञानात्मक विचार अतिशय सूक्ष्म, सर्व द्वंद्वांच्या अतीत जाणारा; त्यावर आधारलेला अनुभव तितकाच सूक्ष्म नी तरल. "जेथ शब्दाची नखी न लगे" असा हा विषय, पण ज्ञानेश्वर तो शब्दांत बांधून ठेवतात, अमूर्ताला मूर्ताचे लेणे चढवतात.

आर्ष आणि अभिजात अभिव्यक्ति

अनुभवामृत हा ज्ञानेश्वरांच्या असामान्य आकलनशक्तीचा आणि तितक्याच अलौकिक प्रतिभासामर्थ्याचा एक अनुपमेय असा विलास आहे. या ग्रंथाचा प्रारंभ पाच संस्कृत श्लोकांनी होतो. त्यांमध्ये प्रथम श्रीगुरूला व नंतर जगताच्या मूलस्थानी असणाऱ्या शिवशक्तींना वंदन केले आहे. गुरूला केलेले वंदन परब्रह्मभावाने केले आहे. शिव आणि शक्ती यांचे जे वर्णन येथे अगदी मोजक्या शब्दांत केले आहे त्याचाच जणू विस्तार पुढे झाला आहे, या दोनतीन श्लोकांत सांगितलेले त्या दोहोंचे स्वरुप व परस्पर-संबंध यांचेच सविस्तर विवरण जणू पुढे केलेले आहे; असे हा ग्रंथ वाचीत असताना आपल्याला एकसारखे जाणवत राहते. प्रारंभीचे वंदन आणि ग्रंथातील एकंदर विवरण या दोहोंमध्ये आढळून येणारी ही सूक्ष्म संगती मनाला एक विशेष आल्हाद देऊन जाते. या श्लोकांची रचना साधी पण तितकीच अर्थगर्भ आहे, त्यांमध्ये महाकवीच्या प्रतिभेचे

दर्शन घडते. रघुवंशाच्या प्रारंभी "वागर्थाविव संपृक्तौ वागर्थप्रतिपत्तये । जगतः पितरौ वंदे..." अशा शब्दांत पार्वती व परमेश्वर यांना कालिदासाने वंदन केले आहे.—

अद्वैतमात्मनस्तत्त्वं दर्शयन्तौ मिथस्तराम् ।
तौ वंदे जगतामाद्यौ तयोस्तत्त्वाभिपत्तये ॥ ३ ॥

हा शिव आणि शक्ती या मिथुनाला वंदन करणारा ज्ञानेश्वरांचा येथील श्लोक कालिदासाच्या त्या उद्गाराची आठवण करून देतो. पूर्णस्वरूप शंभूला वंदन करताना येथील शेवटच्या श्लोकात ज्ञानेश्वर म्हणतात,—

मूलायाग्राय मध्याय मूलमध्याग्रमूर्तये ।
क्षीणाग्रमूलमध्याय नमः पूर्णाय शंभवे ॥ ५ ॥

या श्लोकामध्ये ज्ञानेश्वरांच्या स्वतंत्र तत्त्वज्ञानपर मांडणीची चुणूक तर जाणवतेच, पण तो वाचीत असताना "ॐ पूर्णमदः पूर्णमिदम्" हा एका प्राचीन उपनिषदाच्या प्रारंभी येणारा वंदनपर श्लोक आपल्याला आठवतो.

उपनिषदांच्या आर्ष उद्गारात आढळणारी आविष्काराची उत्स्फूर्तता आणि महाकाव्यांच्या अभिजात रचनेतील सहजता या दोहींचा एक मनोज्ञ असा संगम ज्ञानेश्वरांच्या या संस्कृत श्लोकांमध्ये झालेला आपल्या अनुभवाला येतो आणि त्यानंतर एक नवल घडते ते असे की, यापुढे लगेच येणाऱ्या—

ऐसीये निरुपाधिकें । जगाचि जिये जनकें ।
तियें वंदिली मियां मुळिकें । देवोदेवी ॥ १

या अनुभवामृताच्या पहिल्या मराठी ओवीला आधीच्या संस्कृत श्लोकांचीच प्रतिष्ठा लाभते. या पहिल्या ओवीमध्ये काव्यपूर्ण अर्थगर्भतेच्या ज्या एका उंचीवर ज्ञानेश्वर आरूढ होतात तिला अखेरपर्यंत ढळ असा कोठे पोचतच नाही. उलट ही उंची वाढतच जाते, अनंत अमर्याद अशा अवकाशाचा ती वेध घेते, येथे वर्णिलेल्या अनुभवाचे क्षितिज विस्तारत विस्तारत ते जाणिवेचा सारा प्रदेशच जणू आपणात सामावून घेते; आणि—

म्हणौनि ज्ञानदेवो म्हणे । अनुभवामृतें देणें ।
सणु भोगिजे सणें । विश्वाचेनि ॥ ८००

या अखेरच्या ओवीतील उद्गाराने जेव्हा या अनुभवामृताची समाप्ती होते, तेव्हा ज्ञानेश्वरांनी त्यात म्हटल्याप्रमाणे हे सारे विश्व व त्याबरोबरच आपले मन एका उदात्त व अनिर्वचनीय अशा आनंदाने भरून गेल्याची जाणीव आपल्याला होते. अरूप अशा श्रेष्ठ आध्यात्मिक अनुभवाला रूप प्राप्त करून देणारा, गहनगंभीर आशयाने ओतप्रोत भरलेला आणि सरस रमणीय रचनेने नटलेला असा दुसरा ग्रंथ मराठीत तरी

अनुक्रमणिका

आढळत नाही. जगाच्या वाङ्मयात तरी तो कोठे असू शकेल काय, अशी केवळ एक शंकाच आपल्या मनात तरळत राहते.

*

(श्री ज्ञानेश्वरांच्या सप्तम जन्मशताब्दीच्या निमित्ताने मुंबई विद्यापीठाच्या मराठी विभागाच्या वतीने आयोजित केल्या गेलेल्या चर्चासत्रामध्ये दिनांक २१-१२-१९७५ दिनी वाचलेल्या निबंधात काही भर घालून हा लेख तयार केला आहे. हा छापण्याची परवानगी दिल्याबद्दल लेखक मुंबई विद्यापीठाच्या मराठी विभागाचा आभारी आहे.

अनुभवामृतातील ओव्यांचे लेखामध्ये दिलेले आकडे डॉ. वा. दा. गोखले यांनी संपादित केलेल्या प्रतीनुसार आहेत.)

✣

अभिप्रायार्थ आलेली पुस्तके

अरे अश्वत्थामा : श्रीनिवास भणगे; कॉंटिनेंटल प्रकाशन, पुणे, पृ. ६८. किं. ५रु.

साहित्य आणि सामाजिक संबंध : रा. ग. जाधव; कॉंटिनेंटल प्रकाशन. पुणे, पृ. ९०, किं. ६-५०

रमलखुणा : जी. ए. कुलकर्णी; कॉंटिनेंटल प्रकाशन, पुणे, पृ. १६०. किं.७-५०रु.

नेणिवेचा मेघ : ग. वि. तुळपुळे; अ. ज. प्रभू ; विदर्भ मराठवाडा बुक कंपनी, पुणे; पृ. १२४, किं. १५

शोधक दृष्टिकोणातून काही आजार : डॉ. एस. एस. कुलकर्णी. कुलकर्णी क्लिनिक प्रकाशन, पुणे ३०; पृ. १२६, किं. १० रु.

ध्वन्यालोक : प्रा. पु. ना. वीरकर, अनु. संपा. प्रा. मा. वा. पटवर्धन. पु. ना. वीरकर, लक्ष्मीपार्क, पुणे; पृ. १३६. किं. १५ रु.

संनिचय (पूर्वार्ध) : भ. श्री. पंडित; नागपूर प्रकाशन. सीताबर्डी, नागपूर १२, पृ. २२५, किं. १६ रु.

संनिचय (उत्तरार्ध) : भ. श्री. पंडित, नागपूर प्रकाशन. सीताबर्डी, नागपूर १२. पृ. ४२२; किं. १६ रु.

अमरवेल : पु. भा. भावे; नागपूर प्रकाशन, सीताबर्डी, नागपूर १२, पृ. १८० किं. १२ रु.

मराठी 'दशावतार' व दाक्षिणात्य 'यक्षगान'



अ. म. जोशी

भारतात प्राचीन काळापासून प्रचलित असलेल्या विविध लोकनाट्य-प्रकारांत थोडे-फार साम्य आढळते. परंतु महाराष्ट्रातील 'दशावतार' व दक्षिण भारतातील 'यक्षगान' या दोन नाट्यप्रकारातील साम्य डोळ्यांत भरण्यासारखे आहे. हे साम्य केवळ यदृच्छया निर्माण झाले असेल असे दिसत नाही. या दोन नाट्यप्रकारांचा इतिहास व प्रयोगपद्धती पाहता त्यांचा काही तरी परस्परसंबंध आहे असे आढळून येते. हा संबंध काय आहे याचा शोध घेण्याचा या ठिकाणी प्रयत्न करावयाचा आहे.

महाराष्ट्रात गेली कित्येक शतके गोंधळ, ललित, दशावतारी खेळ इत्यादी लोकनाट्य-प्रकार कोणत्या तरी धार्मिक उत्सवाच्या निमित्ताने केले जात आहेत. गोंधळ व ललित या नाट्यप्रकारांचा उगम ज्ञानेश्वर, नामदेव, एकनाथ इत्यादी संतकवींनी रचलेल्या गोंधळगीतांत व भारुडांत शोधता येतो. तसे पाहिले तर या दोन्ही नाट्यप्रकारांचे मूळ इ. स. च्या सहाव्या सातव्या शतकांपर्यंत मागे नेता येते, असे संशोधक मानतात. परंतु इतक्या जुन्या काळात या नाट्याच्या निश्चित खुणा आढळत नाहीत व काही अस्पष्ट खुणा आढळल्याच तर पुढील काळात त्यांचे सातत्य टिकून राहिल्याचा पुरावा मिळत नाही. तथापि गोंधळ व ललित हे लोकनाट्यप्रकार खास महाराष्ट्रीय आहेत एवढे म्हणता येते.

दशावतारी खेळांबाबत मात्र तसे निश्चित विधान करता येत नाही. या खेळांसंबंधी निश्चित स्वरूपाची माहिती अठराव्या शतकापूर्वीच्या काळात मिळत नाही. रामदासांनी 'दासबोधा'त (पहा द. ६–८–११) दशावताराचा उल्लेख केला आहे, पण तो केवळ नावापुरताच आहे. या खेळाविषयी प्रत्यक्ष माहिती त्या काळात मिळत नाही. अठराव्या शतकातील दशावतारी खेळांची जी माहिती मिळते तीवरून या खेळांचे

अनुक्रमणिका

स्वरूप पुष्कळसे दक्षिणेकडील तामिळनाडू व कर्नाटक प्रांतांत प्राचीन काळापासून प्रचलित असलेल्या ' यक्षगान ' या लोकनाट्यप्रकाराशी जुळणारे आहे असे दिसून येते. इतके साम्य गोंधळ व ललित या नाट्यप्रकारांत व इतर प्रांतांतील कोठल्याही नाट्यप्रकारात आढळत नाही. यावरून दशावतारी खेळ हे यक्षगान लोकनाट्याच्या धर्तीवर रचलेले असून ते तामिळनाडु-कर्नाटक या प्रांतांतून महाराष्ट्रात आले असावे असा तर्क करण्यास जागा आहे. या संदर्भात दशावतारी खेळ व यक्षगान या दोन लोकनाट्यप्रकारांचा इतिहास व प्रयोगपद्धती यांची या ठिकाणी तुलनात्मक पाहणी करणे उपयुक्त ठरेल.

दशावताराचे खेळ इ. स. च्या सातव्या शतकात प्रचलित होते असे एक मत पं. हरप्रसाद शास्त्री यांनी मांडले होते. परंतु त्यांनी दिलेल्या प्रमाणांवरून ते खेळ महाराष्ट्रात रूढ होते की काय, व त्यांचे स्वरूप नेमके कसे होते याविषयी निश्चित माहिती मिळत नाही, म्हणून हे मत निर्णायक मानता येत नाही. इतका प्राचीन काळ कशाला, अलीकडच्या म्हणजे अठराव्या शतकापर्यंतच्या कालातील दशावतारांची माहिती मिळत नाही हे मागे सांगितलेच आहे, जुन्यात जुनी जी माहिती मिळते ती अशी की इ. स. १७२८ साली श्यामजी नाईक काळे या नावाचे गृहस्थ कर्नाटकातून कोकणात आडिवरे या गावी आले व त्यावेळी "दशावतारी नाटक हे नवीन चीज म्हणून आणून त्यांनी लोकांपुढे ठेविले." (चिं. कृ. दीक्षितकृत ' आडिवऱ्याची महाकाली ') श्यामजी नाईक यांनी या खेळांसाठी स्वतंत्र फड तयार केला होता व हा फड घेऊन ते गावोगावी फिरून आपले खेळ करीत असत. ' महाराष्ट्र साहित्य पत्रिकेच्या १९३२–३३ सालच्या काही अंकांत मिळून श्री. र. कृ. पाटणकर यांनी दशावतारांसंबंधी माहिती दिली आहे. तीत ते म्हणतात की, पेशवाईच्या काळात आडिवरे येथील श्यामजी नाईक काळे हे दशावतारी खेळ करीत असत. त्यांनी रचलेले दशावतारी खेळ मौखिक परंपरेने आडिवरे, कुवेशी, नाटे, इत्यादी गावच्या गुरवांकडे गेले. कुवेशी येथील श्री रामेश्वराचे पुजारी लिंगायत गुरव असून उत्सवात दशावतारांचे खेळ गुरवमंडळीच करितात. त्यांना ' दशांत्री ' (दशावतारी) किंवा ' खेळ्ये ' (खेळिये) म्हणतात. दशावतारी खेळ करणारी सर्वच मंडळी श्यामजी नाईक यांस फार मानीत असत. खेळाच्या सुरुवातीस इतर देवतांबरोबर श्यामजी नाईक यांस नमन करीत असत. महाराष्ट्रातील दशावतारांच्या आद्य प्रवर्तकाचा हा मोठाच सन्मान मानावयास पाहिजे.

' महाराष्ट्र साहित्य पत्रिके 'च्या उपरिनिर्दिष्ट अंकांत श्री. पाटणकर यांनी काही दशावतार छापून प्रसिद्ध केले आहेत. ते जुन्यात जुने लिखित स्वरूपातील दशावतार आहेत. त्यांनी दिलेल्या माहितीवरुन असे समजते की, हे दशावतार अठराव्या शतकाच्या अखेरीअखेरीस केव्हा तरी रचलेले असावे. पुढे इ. स. १८९६–९७ सालच्या सुमारास कुवेशी येथील उत्सवात काही ब्राह्मणांनी दशावताराचा खेळ केला होता, त्यावेळी भिन्नभिन्न पात्रांनी स्वतःपुरती आपापल्या भाषणांची मागल्यापुढल्या पात्रांच्या

भाषणांचे आद्यंत संदर्भापुरते घेऊन टिपणे केली होती. ती टिपणे श्री. पाटणकर यांस उपलब्ध झाली व त्यांच्या आधारे त्यांनी हे दशावतार लिहून काढले.

पाटणकर यांनी प्रसिद्ध केलेल्या या दशावतारांत जे थोडे संवाद गद्य स्वरूपात आहेत ते लयबद्ध व प्रासयुक्त म्हणजे जवळजवळ पद्यस्वरूपीच आहेत. त्यांची भाषा मात्र पेशवेकालीन वाटत नाही. बहुधा अनेक वर्षे हे दशावतार मौखिक परंपरेने चालत आले असल्यामुळे त्यांच्या भाषेचे स्वरुप कालमानाने बदलत गेले असणे संभवनीय आहे. त्यात मधूनमधून ' ब्रह्मदेव बसतो ', ' संकासुर हसला ', ' येऊन नाचतात ' अशा रंगसूचना दिलेल्या आढळतात. या संवादांत काही ठिकाणी कानडी भाषेतील वाक्ये घातली आहेत हे लक्षात घेण्यासारखे आहे. ' मत्स्यावतारा 'च्या सुरुवातीस ब्रह्मदेव प्रवेश करतो त्यावेळी त्याला पाहून सूत्रधार म्हणतो " ......बहुले कानड्या मुलखाहून आलेले असतील । त्यांना कानड्या भाषेने विचारू या ॥ ' स्वामी, येलिन् वेद्रिन्, येलिन् वेद्रिन् ? ' ॥ हे उद्‌गार या दशावताराच्या व त्याच्या रचयित्याच्या कर्नाटकाशी असलेल्या संबंधाचे सूचक आहेत असे म्हणावयास हरकत नाही.

श्यामजी नाईक यांच्या दशावतारी खेळांची प्रयोगपद्धती स्थूल मानाने पुढीलप्रमाणे असे : प्रारंभी सूत्रधार प्रवेश करून मंगलाचरणपर गीते म्हणत असे. सुरुवाती-सुरुवातीच्या काळातील खेळांत गणपती-सरस्वतीचा प्रवेश नव्हता असे दिसते. तो पुढील काळात समाविष्ट करण्यात आला. मंगलाचरणानंतर माधवी (माढव्य किंवा विदूषक) प्रवेश करी व त्याचा आणि सूत्रधाराचा थोडा संवाद होत असे. नंतर बालगोपालांचे नृत्य होत असे. त्यानंतर ब्रह्मदेव प्रवेश करीत असे. येथूनच दशावताराच्या आख्यानास सुरुवात होत असे. प्रथम मत्स्यावतारात संकासुराने वेद चोरून नेऊन समुद्रात बुडवून ठेवल्याचा कथाभाग येऊन ब्रह्मदेवाने त्याविषयी श्रीविष्णूजवळ तक्रार नेल्यावरून श्रीविष्णू संकासुराचा वध करून मत्स्यरूपाने समुद्रातून वेदग्रंथ सोडवून आणतात हा भाग दाखवीत असत. यानंतर क्रमाक्रमाने वराह, कूर्म, नारसिंह इत्यादी अवतारांची आख्याने होत. सर्व अवतारांचे नाट्य दाखवीत असत असे दिसत नाही. पाटणकर यांनी छापलेल्या दशावतारांत मत्स्य, कूर्म, वराह, नारसिंह, परशुराम व राम एवढेच अवतार दिले आहेत. बुद्ध आणि कल्की हे शेवटचे दोन अवतार बहुधा दाखवीत नसत. गोव्याकडील दशावतारांत मत्स्यावतारानंतर एकदम कृष्णावतार दाखवीत. कोकणात काही ठिकाणी मत्स्यानंतरच्या कूर्म, वराह, वामन वगैरे अवतारांत केवळ ती ती रूपेच दाखवीत. परशुरामावतारात परशुरामाचा केवळ नामोल्लेख करीत असत. नारसिंहावतारात हिरण्य-कशिपु, कयाधू, प्रल्हाद, नृसिंह वगैरे पात्रे व मुख्य हिरण्यकशिपूच्या वधाचा प्रसंग दाखवीत. राम व कृष्ण हे अवतार लोकांच्या विशेष आवडीचे व त्यात नाट्यपूर्ण प्रसंगही भरपूर असल्यामुळे त्यातील बरेच प्रसंग दाखवीत असत. निरनिराळ्या ठिकाणच्या प्रयोग-पद्धतीत थोडाफार फरक असे.

दशावतारी खेळांत कथेच्या अनुषंगाने येणारे देवदानवांच्या युद्धप्रसंगांचे दृश्य हे या खेळांचे एक मोठे आकर्षण असे. मत्स्यावतारात संकासुराच्या पात्राचे सोंग मोठे भयानक असे. तो आरडाओरडा करीत, वेडेवाकडे हातवारे करीत रंगमंचावर प्रवेश करी व आचरट विनोद करी. देवदानवांच्या युद्धात राक्षस राळेच्या प्रकाशात मोठ्याने गर्जना करीत, तलवारीच्या फेका करीत प्रवेश करीत. देवांचे व त्यांचे घनघोर युद्ध होई. हे युद्ध वर्तुळाकार नृत्याच्या स्वरूपात होत असे. त्यावेळी झांजा, मृदंग वगैरे वाद्यांचा एकच कल्लोळ होत असे. अखेरीस दानवांचा पराभव होऊन देवांचा म्हणजे सत्पक्षाचा विजय झाल्याचे दाखवीत. खेळाच्या शेवटी आरती होऊन खेळ समाप्त होई.

पुढील काळात दशावताराच्या आख्यानाचे कथानक तीनचार प्रवेशांत विभागण्यात येत असे. या प्रवेशांना 'कचेऱ्या' म्हणत. पेशवेकालीन दशावतारात या कचेऱ्या नव्हत्या. ही पद्धत एकोणिसाव्या शतकाच्या मध्यात केव्हा तरी आली असे दिसते. विष्णुदास भावे यांच्या पौराणिक नाटकात अशा कचेऱ्या आहेत. दशावतारी खेळात कालमानाने असा थोडाफार फरक झाला असला तरी स्थूलमानाने दशावतारांची प्रयोग-पद्धती आजतागायत पुष्कळशी पूर्वपरंपरेस धरुन आहे.

श्री. पु. गो. काणेकर यांनी 'माझ्या काही नाट्यस्मृती' या आपल्या ग्रंथात दक्षिण कोकणच्या दशावतारी खेळांचे वर्णन दिले आहे ते असे : "देव व राजे यांच्या अंगावर किरीटकुंडले वगैरे अलंकार असत. रावणाची दहा तोंडे व वीस हात दाखवीत. राक्षस व दैत्य या पात्रांचे वेष व रूपे भयंकर दिसावी अशा प्रकारची असत. राक्षसांच्या डोक्यावरील केस सोडलेले, मोठ्या मिशा, डोळ्यांखाली लाल रंग, नेसण्यास चुण्यांचा घागरा आणि अंगातील कुडत्यावर बटणांच्या जागी लहान लहान वाटोळ्या आरशांची उभी ओळ; पायांत चाळ बांधलेले असत व ओरडून बोलताना राक्षस पाय आपटून चाळांच्या आवाजाने आपल्या वाक्यांत विरामचिन्हे देत. राक्षसांचा प्रवेश राळ उडवून त्या भपकारी प्रकाशात करण्यात येई. कित्येक वेळा राक्षसांचे सैन्य पडद्यामागून न येता समोरून प्रेक्षकांच्या गर्दीतून येई...'अलल्डुर्र'च्या गर्जना व राळेचा डोंब, राक्षसांची ती भयंकर रूपे, त्यांच्या हातातील तलवारी व इतर शस्त्रे, यांमुळे प्रेक्षकांची दाणादाण उडे. उभय पक्षांची लढाई मृदंगाच्या तालावर चाले. म्हणूनच या नाटकांस 'ताकडधोम' नाटके म्हणत. पहाटेच्या सुमारास नाटक संपल्यावर गौळणकाला होई व नाटकातील एखादा स्त्रीवेषधारी नट हातात आरती घेऊन प्रेक्षकांत फिरे व प्रेक्षक आरतीच्या ताटात नाणी टाकीत. गौळणकाल्याने नाटकाचा शेवट होत असल्यामुळे जत्रेतील नाटकाला 'दहीकाला' म्हणत."

श्री. काणेकर यांच्या मते दशावतारांचे मूळ वेंगुर्ले, मालवण, गोवे या दक्षिण कोकणातील भागात असून श्यामजी नाईक काळे यांनी हे खेळ दक्षिण कोकणातून आडिवऱ्यास नेले असावेत. दशावतारी खेळांची परंपरा दक्षिण कोकणात फार जुनी आहे असे ते म्हणतात.

दशावतारी खेळांचा इतिहास व प्रयोगपद्धती यांचे हे स्थूल स्वरूप पाहिल्यानंतर हे खेळ व दक्षिणेकडील ' यक्षगान ' नाट्य यांची तुलना सहज डोळ्यांसमोर येते. दक्षिण भारतातील तामिळनाडू, आंध्रप्रदेश, कर्नाटक व केरळ या प्रांतांत लोकनाट्याची परंपरा फार प्राचीन आहे. या प्रांतांत रामायण—महाभारत व पुराणे यातील कथांवर आधारलेली गीते गाऊन दाखविणारी मंडळी खेड्यापाड्यांत असत. त्यांना ' भागवत ' म्हणत. भागवत म्हणजे भगवद्भक्त. आपल्याकडील कीर्तनकारांसारखा या भागवतांचा पेशा असे. पुढे ही गीते म्हणत असताना कथेतील निरनिराळ्या पात्रांची सोंगे सजवून त्या कथेस नाट्याचे स्वरूप देण्यात येऊ लागले व त्यातून संगीतनृत्यात्मक असे दाक्षिणात्य लोकनाट्य आकारास आले. या नाटकास ' भागवत नाटक ' किंवा ' भागवत मेळ ' म्हणत. कर्नाटक व तामिळनाडू या प्रांतांत प्रचलित असलेले ' यक्षगान ' नाट्य, आंध्रप्रदेशात रूढ असलेले ' कुचिपुडी भागवतम् ' नाट्य व केरळ प्रांतातील ' कथकळी ' नाट्य हे लोकनाट्यप्रकार थोड्याफार फरकाने याच जातीचे नाट्यप्रकार होत.

' भागवत नाटकां 'चा उत्पत्तिकाल पंधराव्या-सोळाव्या शतकांपर्यंत मागे नेता येतो. या काळात या भागवतमंडळींस तंजावर येथील राजा अच्युतप्पा नायक याचा आश्रय होता. त्यापूर्वी त्यांना विजयनगरच्या राजांचाही आश्रय होता. तंजावर राज्यात मेलातुर या गावी वरदराज पेरुमल याचे मंदिर आहे. तेथे नृसिंहजयंतीच्या निमित्ताने भरणाऱ्या जत्रेत ' भागवत नाटका 'चे प्रयोग होत असत. या नाटकाची प्रयोगपद्धती स्थूलमानाने अशी सुरुवातीस सूत्रधार (भागवत) आपल्या साथीदारांसह प्रवेश करून मंगलाचरणाची गीते म्हणत असे. नंतर गणपतीची पूजा होत असे. यानंतर मुख्य आख्यानास सुरुवात होत असे. सूत्रधार प्रवेश करणाऱ्या प्रत्येक पात्राचे पद्यात वर्णन करीत असे. या पात्रपरिचयात्मक गीतांस दक्षिणेकडे ' दरु ' म्हणतात. भरताच्या नाट्यशास्त्रात पात्रांच्या प्रवेशनिष्क्रमणांची सूचना देणाऱ्या प्रावेशिकी व नैष्क्रामिकी ध्रुवा म्हणून असत त्यांचेच हे रूप होय. ' दरु ' हा शब्द ध्रुवाचाच अपभ्रंश दिसतो, ' भागवत नाटका 'त नैष्क्रामिकी ध्रुवा नसत, कारण त्यातील पात्रे आपापली कामे झाल्यानंतर निष्क्रमण न करिता तेथेच रंगमंचावर एका कडेला बसत. आख्यानाचे नाट्य चालू असताना भागवत म्हणजे सूत्रधार आख्यानाला धरून रचलेली पद्ये म्हणत असे आणि पात्रे त्यांतील आशयास अनुसरून अभिनय करीत. प्रत्येक पात्र प्रवेश करी ते नृत्याच्या पवित्र्यात करी व अभिनयही नृत्याच्या पद्धतीने करी.

' भागवत नाट्या 'चे तामिळनाडू व कर्नाटक प्रांतांत रूढ झालेले रूप जे ' यक्षगान ' नाट्य त्याची प्रयोगपद्धती बहुशः वर वर्णिल्याप्रमाणेच असे. यक्षगान नाट्याचे वैशिष्ट्य म्हणजे त्यात दाखविलेले देवदानवांच्या युद्धाचे प्रसंग. यात वीर व रौद्र रसांचा आविष्कार केलेला असे. युद्धप्रसंगांचे नाट्य करिताना योद्धे वाद्यांच्या कडकडाटात तांडवपद्धतीने फेर धरून नृत्य करीत व मोठ्याने गर्जना करीत एकमेकांवर धावून जात. शेवटी देवांचा

अर्थात सत्पक्षाचा विजय होऊन युद्ध थांबत असे. यानंतर दोन स्त्रीपात्रे (अर्थात स्त्री-वेषधारी तरुण पुरुष) नाचत नाचत प्रवेश करून आरती करीत व भागवताने भरतवाक्य म्हटल्यावर नाटक संपत असे.

यक्षगानाच्या पूर्वरंगात जुन्या काळी गणपतीची पूजा नेपथ्यगृहातच करीत. पुढे गणपतीची मूर्ती रंगमंचावर आणून उभी करू लागले. गणपतीशिवाय त्याचा बंधू कार्तिकेय किंवा सुब्रम्हण्य याचीही पूजा करण्यात येत असे. याशिवाय यक्षगान नाटकातील पूर्व-रंगात बालगोपालांच्या नृत्याचा कार्यक्रम करण्यात येत असे. हेही यक्षगान नाट्याचे एक वैशिष्ट्य होय.

महाराष्ट्रातील दशावतारी खेळ व दाक्षिणात्य यक्षगान नाट्य यांच्या प्रयोगपद्धतीचे हे स्थूल स्वरूप पाहिल्यानंतर उभयतांतील साम्यस्थळे सहज लक्षात येतील. बालगोपालांचे नृत्य, देवदानवांचे तुंबळ युद्धप्रसंग, त्यावेळचे तांडवशैलीचे नृत्य, वाद्यांचा कडकडाट, वीर व रौद्र रसांचे प्राधान्य व शेवटी स्त्रीवेषधारी नटांकडून केली जाणारी आरती व प्रेक्षकांत ताट फिरविण्याची प्रथा, ही काही वैशिष्ट्ये या दोन नाट्यप्रकारांत आढळतात. याशिवाय या दोन्ही नाट्यांतील देवदानवादी पात्रांच्या वेषभूषेतही बरेच साम्य आढळते. देव व राजे किरीटकुंडले व बाहूंवर पंखासारखे भुजकिरीट घालीत असत. दानवही मुकुट घालीत, पण ते देवांच्या मुकुटांहून वेगळे असत. देवी व राण्याही मुकुट व भुजकिरीट घालीत. ही आभूषणे मातीची किंवा पुठ्याची केलेली असून त्यांवर सोन्या-चांदीचा वर्ख लावलेला असे. असे हे भिन्न भिन्न बाबतीतील साम्य कोणत्याही दोन वेगळ्या प्रांतांतील नाट्यप्रकारांत आढळत नाही.

दक्षिणेकडील प्रांतात गावोगावी हिंडून लोकनाट्य करणाऱ्या मंडळ्या परमेश्वराच्या दहा अवतारांचेही नाट्य करीत असत. या नाट्यास 'दशावतार शब्दम्' म्हणत. शब्दम् म्हणजे नृत्यगीतात्मक नाट्य. ही नाटके बव्हंशी यक्षगान नाट्याच्या पद्धतीवर लिहिलेली असत. त्यांपैकी काही मंडळ्यांना तंजावर येथे सतराव्या अठराव्या शतकांत राज्य करीत असलेल्या भोसलेवंशीय मराठी राजांचा आश्रय होता. तेथे या मंडळ्यांनी भोसले राजांच्या जीवनावर आधारलेली 'शिवाजी शब्दम्', 'सरफोजी शब्दम्' वगैरे नृत्यनाट्ये रचली होती. या मंडळ्यांनी रचलेल्या 'दशावतार शब्दम्' या नाट्याचे प्रयोग भोसले राजांच्या पाहण्यात आलेच असतील. या नाट्यांचा मराठी दशावतारी खेळांशी संबंध असणे संभवनीय आहे. यक्षगान – दाक्षिणात्य 'दशावतार शब्दम्' – मराठी दशावतार अशी ही साखळी जोडता येते.

तंजावरच्या या भोसले राजांनी यक्षगान नाट्याच्या धर्तीवर–परंतु त्यात काही सुधारणा करून मराठीत अनेक नाटके रचली आहेत ही गोष्ट सर्वश्रुत आहे. या नाटकांपैकी शहाजी ऊर्फ शाहू राजे यांनी इ. स. १६९० सालच्या सुमारास लिहिलेल्या 'लक्ष्मी-नारायण कल्याण' या नाटकात 'दशावतार' हा शब्द आला आहे व तो दशावतारी

खेळ करणारे भागवत या अर्थाने वापरला आहे. दाक्षिणात्य 'दशावतारशब्दम्' या नाट्याचे खेळ करणाऱ्या भागवतांवरून त्यांना हा शब्द सुचलेला दिसतो. दाक्षिणात्य 'दशावतार शब्दम्' या नाट्याचे प्रयोग पाहून त्या पद्धतीवर मराठीत 'दशावतार' नाट्य करवून घेण्याची इच्छा या कलाप्रेमी राजांना झाली असेल हे शक्य आहे. अशा मराठी दशावतारांपैकी काही नाट्ये श्यामजी नाईक काळे यांनी तिकडून महाराष्ट्रात आणली असतील व नंतर त्या पद्धतीवर स्वतः दशावतारी नाट्यांची रचना केली असेल असा तर्क करण्यास जागा आहे. तंजावर हे भौगोलिक दृष्ट्या तामिळनाडू प्रांतात मोडते, परंतु महाराष्ट्रीय लोक पूर्वीपासून या भागाचा 'कर्नाटक प्रांत' असाच काहीसा सैल-पणाने उल्लेख करीत आले आहेत. दशावतारी खेळ श्यामजी नाईक यांनी कर्नाटकातून आणले असे म्हणतात ते यामुळेच.

दशावतारी खेळांचे मूळ मालवण, वेंगुर्ले, गोवे या दक्षिण कोकणच्या भागात आहे असे प्रतिपादन करणारा पक्ष आहे हे मागे सांगितलेच. परंतु दक्षिण कोकण भागातही हे नाट्य तंजावरकडूनच गेले असावे. वरील पक्षाचे पुरस्कर्ते श्री. पु. ग. काणेकर यांनी वर्णिलेला दशावतार अलीकडचा म्हणजे एकोणिसाव्या शतकातील दिसतो. श्यामजी नाईकांच्या दशावतारांपूर्वी दक्षिण कोकणात हे खेळ प्रचारात असल्याचा पुरावा मिळत नाही. तेथेही ते पुढे कर्नाटकमार्गेच गेले असावे. गोवा प्रांतावर चौदाव्या शतकात विजयनगरची सत्ता होती व पुढे मुसलमान व पोर्तुगीज लोकांची सत्ता प्रस्थापित झाली असली तरी त्यातील काही भाग कानडी राजांच्या ताब्यात होता. तशीही गोमंतक प्रांतावर कानडी संस्कृतीची छाप पूर्वीपासून होतीच. समर्थ रामदासांनी दशावताराचा नामोल्लेख केला आहे तो दाक्षिणात्य दशावतारांच्या धर्तीवर रचलेले मराठी दशावतार कर्नाटक प्रांती केले जात असतील त्यांचा असावा. समर्थांचा संचार महाराष्ट्राबाहेरही असे हे ध्यानात घ्यावयास हवे.

एकूण मराठी दशावतारी नाट्य, दाक्षिणात्य यक्षगान नाट्य व 'दशावतार शब्दम्' या नाट्यप्रकारांचा इतिहास व प्रयोगपद्धतीतील साम्य लक्षात घेता हे नाट्य कर्नाटकातून किंवा काटेकोरपणे बोलावयाचे तर तामिळनाडूनधून कर्नाटकमार्गे महाराष्ट्रात आले असे म्हणणे सयुक्तिक होईल.*



* मुंबई मराठी साहित्य संघाच्या विद्यमाने डॉ. भालेराव स्मारक व्याख्यानमालेसाठी 'भारतीय लोकनाट्य' या विषयावर दिलेल्या व्याख्यानांतून उद्धृत.

अनुक्रमणिका

माझ्या दृष्टिकोणातून ताम्बे



गोविन्द झोकरकर

ज्यांच्याविषयी फार बोलले व लिहिले गेले, असे एकमेव मराठी कवी म्हणजे, नुकतीच ज्यांची जन्मशताब्दी साजरी झाली, ते कविश्रेष्ठ कै. भा. रा. तांबे हे होत.

"अद्वितीय" हेच विशेषण, त्यांस योग्य होय. कसे ते पाहू या. महाराष्ट्रापासून दूर व संस्थानी वातावरणात राहून त्यांनी आपली काव्यमोहिनी मराठी रसिकांना घालून अक्षरशः मंत्रमुग्ध केले. कवितांची संख्या मोजकी पण त्यांचे गुणविशेष डोळे दिपविणारे. शब्द व कल्पना सरळ साध्या; पण, त्यांच्यातील रसवत्ता लाखमोलाची. प्रसिद्धीविषयी कमालीची उदासीनता. कवितेच्या स्वरूपाविषयी अत्यंत आग्रही दृष्टिकोण. स्वमताविषयी दुर्दम्य स्वाभिमान आणि तत्त्वप्रतिपादनातील निर्भयता इत्यादी ठळक विशेष मराठीतील अन्य कवींच्या वाट्यास अल्पांशानेच आले.

मला अनेकवेळा असे वाटते की, ताम्बे महाराष्ट्राबाहेर जन्मले व राहिले, यामुळेच त्यांचे "वेगळे"पण टिकून राहिले असावे.

ताम्बे, जितके अद्वितीय तितकेच इतरांस ज्यांच्या, कर्तृत्वाचा व कीर्तीचा अक्षरशः हेवा वाटावा, इतके 'भाग्यवान' ठरले, कसे ते पाहा.

वा. गो. आपटे, मायदेव, दि. गं. केळकर असे पुण्याचे रसिक माळव्यात आले आणि कविता गोळा करून गेले. माधवराव पटवर्धन व रा. श्री. जोग यांच्यासारख्यांनी कवितांचे संपादन केले. गडकऱ्यांसारख्या नाटककाराने 'प्रेमसंन्यास' नाटकात कवितेचा अंतर्भाव केला, प्रा. वा. ब. पटवर्धन, तात्यासाहेब केळकर यांसारखे प्रस्तावनाकार लाभले. जी. एन. जोशी, लता मंगेशकर, माणिक वर्मा, आणि अगदी अलीकडे कु. गंधर्व, यांनी आपल्या स्वरमाधुरीने कवितेला गीतसुगंध दिलेला, राजकवी काळेले प्रा. भ. श्री. पंडित, बा. ना. पराडकर असे समीक्षक व चरित्रकार लाभलेले, बा. भ. बोरकर सारख्यांनी 'शिष्यत्व' मानलेले, मा. त्रिं. पटवर्धन, प्रा. जोग, वा. रा. ढवळे असे संपादक मिळाले. या प्रकारचे, असे अलभ्य भाग्य त्यांच्या वाट्यास आले.

"इंग्रजी साम्राज्याचा सूर्य कधीच मावळत नसे" या जुन्या म्हणीप्रमाणे आठवण व्हावी, अशी एक लक्षणीय विशेषता अशी की, आधुनिक मराठी कवींच्या, मागील व आजच्या पिढीतील प्रत्येक कवीच्या कवितेवर तांब्यांचा सहज ओळखू यावा असा

'स्पर्शा' स्पष्ट जाणवतो, व तो एक 'शोधप्रबंधाचा विषयही ठरावा.

'शताब्दी'चेच उदाहरण घेऊ या.

अलीकडे अनेक नामवंत साहित्यिकांच्या 'शताब्दी'च्या रूपाने अनेक समारोह साजरे झाले. पण तांब्यांची 'शताब्दी' अक्षरशः 'गाजली'. महाराष्ट्रात व महाराष्ट्राबाहेरही, जेथे जेथे मराठी भाषा व संस्कृतीची जोपासना आस्थेने केली जाते अशा प्रत्येक गावात तांब्यांना आदरांजली वाहिली गेली व त्यांच्या कवितेचे गुणगान गायिले गेले. सबंध वर्षभर नियतकालिके, व्यासपीठ, आणि रेडिओ 'तांबेमय' झाले होते. असे विधान, अतिशयोक्तीचे कोण म्हणू शकेल ?

सर्वात सोज्ज्वळ, अपूर्व व गोड समारोह म्हणजे पुण्यास तांब्यांच्या पुत्र, कन्या व आप्तांनी विठ्ठलराव घाटयांच्या अध्यक्षतेखाली साजरा केलेला 'कौटुंबिक' महोत्सव. कुणा दिवंगत साहित्यिकांच्या वाट्याला अशी गुणग्राहक आस्थावान संतती आली ?— आपल्या 'वडिलांच्या आठवणी' सांगणारी छोटी 'स्मरणिका' तर 'दृष्ट' लागण्यासारखी ठरावी.

सारांश, तांब्यांइतका भाग्यवान, कीर्तिवान व लोकप्रिय कवी, गेल्या १०० वर्षात झाला नाही, असे विधान केले तर ते अतिशयोक्तीचे खचित ठरणार नाही !—

तांब्यांच्या 'वैशिष्ट्या' विषयी वर विचार प्रगट केले. आता त्यांच्या विषयीच्या, एका अत्यंत महत्त्वाच्या मुद्याकडे वळू या.

तो म्हणजे, तांब्यांविषयी, सकारण, अकारण, निरर्थक, अज्ञानामुळे, अनधिकृत व अप्रबुद्ध असे वक्तृत्व व लेखन !!—

माझ्या अल्पमतीप्रमाणे वरील प्रकारच्या विपुल वक्तव्याने व लेखनाने तांब्याविषयी अनेक गैरसमज निर्माण झाले आहेत !!!

त्यातील 'ठळक' असे : –

(१) तांबे हे "शृंगार-मधुमत्त-मिलिंद" होते.

(२) तांब्यांची प्रेमकविता हे अध्यात्मावरील रूपक आहे.

(३) तांब्याची सर्व प्रेमकविता पत्नीविषयक होती.

(४) तांब्याच्या कवितेत शब्दापेक्षा सुराला अधिक महत्त्व आहे.

(५) तांब्यांच्या कवितेत "प्रासंगिकता" विपुलतेने आढळते. इ. इ. इ.

वरील मुद्यांविषयी लिहिण्यापूर्वी एक महत्त्वाचा खुलासा प्रथम केला पाहिजे. तो असा की, कुठल्याही व कशाही प्रकारच्या 'मतप्रदर्शनावर' प्रतिबंध लावण्याचा माझा मानस नाही. तो लावणारा मी कोण ? व माझे ऐकणार कोण ? –

पण मला असे सुचवायचे आहे– नव्हे जाहीरपणे नमूद करून ठेवणे मी एक तांबे 'भक्त' या नात्याने माझे 'कर्तव्य' समजतो. सुज्ञांनी माझी भूमिका समजून घ्यावी. वाटल्यास तिला 'अग्राह्य' समजावे. पण कृपा करून तांब्यांच्या 'समीक्षकांना' मी

अवहेलनायुक्त दृष्टीने पाहतो हा गैरसमज मात्र करून घेऊ नये. मला वाटते, माझा हा खुलासा सुस्पष्ट व पुरेसा आहे.

माझ्या मते प्रत्यक्ष काय घडले आहे, ते प्रथम पाहू या.

(१) तांब्यांच्या कवितेत प्रेम, प्रणय, प्रीती आदी भावनांवर अधिष्ठित अनेक कवने सापडतात. पण त्यात केवळ " शृंगार " यावरच आधारलेली कवने क्वचित आहेत. शिवाय ' असली ' काही कवने रचली गेली होती असे गृहीत धरले तरी ती, तांब्यांनी स्वतः कित्येक वर्षांपूर्वी ' जाळून ' टाकली होती. अशी लेखी कबुली दिली असूनही अद्याप त्यांस ' शृंगार-मधुमत्त-मिलिंद " ही पदवी लावणे, त्यांच्यावर अन्याय करण्यासारखे आहे.

२. तांबे भाविक आस्तिक होते. पण ' अंधश्रद्ध ' नव्हते. ते निर्भीड व स्पष्टवक्ते होते. अनेक समीक्षकांनी तांब्यांच्या प्रेमकवितेचा अन्वय-अर्थ लावताना ती आध्यात्मिक स्वरूपाची व रूपकात्मक आहे, असे म्हणण्यापर्यंत मजल मारली आहे ! वास्तविकता अशी आहे की तांब्यांची प्रेमकविता सरळ व स्पष्ट आहे. तिला ' अध्यात्मा 'चा आडपडदा लावायचे त्यांना कारण का पडावे ?— शिवाय जी कविता उघड ' अध्यात्मपर ' आहे, तिला प्रेमकवितेच्या चौकटीत बसवायचे काहीच कारण नव्हते !—! समीक्षकांच्या या अप्रबुद्ध अव्यापारेषु व्यापारामुळे सामान्य वाचकांची व रसिकांची फार कुचंबणा व गैरसोय झाली आहे. कारण त्यामुळे कवितेच्या भावाभिव्यक्तीला अडथळा उत्पन्न होतो. मला खेद वाटतो की, ' नववधु प्रिया मी बावरते ' किंवा ' रतले परपुरुषाशी 'सारख्या नितांतश्रेष्ठ कवनांनाही ' समीक्षकांनी ' भलती ' लेबले ' लावली आहेत !

३. " तांब्यांनी आपल्या सर्व प्रेमकविता आपल्या पत्नीला उद्देशून लिहिल्या आहेत." हा तर समीक्षकांच्या धाडसी विधानाचा अतिरेक होय !

तांब्यांच्या काव्यसंग्रहात अनेक अभिजात कविता अशाही आढळतात की, त्यात त्यांनी आपली संसारचित्रे चितारली आहेत व आपल्या पत्नीविषयी कृतज्ञता-भाव व्यक्त केला आहे. पण या संग्रहात अशाही कविता आहेत की ज्यांच्या ' नायिका ' निराळ्या आहेत. त्या तांब्यांनी आपल्या विविध व विशाल जीवनयात्रेत भेटलेल्या व पाहिलेल्यांतून निवडल्या आहेत. त्यात वावगे काय आहे ? ' वायो खुणव तीस ' ' समज मानिनी मान न करि गे' ' कोणीकडे जादुगारिणी आज सांग धावा ? ' ' अगाध दुर्मिळ जनी ' ' तू हुबेहूब साउली' इ. कवितांची पार्श्वभूमी निश्चित वेगळी आहे. त्यात नीती-अनीतीचा प्रश्न उद्भवतोच कोठे ? तांब्यांनी स्वतः आपल्या वक्तव्यात अनेक ठिकाणी साहित्यांतर्गत श्लील-अश्लील, नीति-अनितीच्या पंतोजी छाप समजुतींवर तीव्र हल्ला केला आहे. " ऊस डोंगा;— रस नव्हे डोंगा; कारे भुललासि वरलिया रंगा " इ. त्यांचे त्या संबंधीचे विवेचन, दुर्लक्षून कसे चालेल ?—

४. संगीताची महती व मोहिनी तांबे जाणून होते. ' संसारताप ' विसरवण्यास व

भावना-प्रगटीकरणास संगीत किती सहाय्यभूत होते याचा प्रतितीतुल्य खुलासा त्यांनी आपल्या लेखांतून व प्रस्तावनांतून केलेला आहे. पण त्याचा अर्थ असा नव्हे की, ते शब्दापेक्षा सुराला अधिक महत्त्व देत असत. एखाद्या कवितेतली भावना ‘ कालिंगडा ’, दुसरीतून ‘ दुर्गा ’, तिसरीतून ‘ भूप ’—अशा रागांतून आळविल्यास ती अधिक ‘ मनोज्ञ ’ होईल; एवढाच त्यांचा उद्देश !– अर्थात ते ‘ गानलुब्ध ’ होते; हे खरे आहे. पण त्यांची ‘ शब्दा ’कडे बघण्याची दृष्टी ‘ भावनानुकूल ’ होती. भावना उद्दीप्त झाल्यावर येणारे शब्द ते ‘ स्थिर ’ ठेवीत. त्यात फिरवाफिरव त्यांस आवडत नसे. हा तांब्यांच्या कवितेचा धर्म व स्थायीभाव अनेक समीक्षकांनी दुर्लक्षिला आहे! तांब्यांनी गेय कवितेप्रमाणेच ‘ वृत्तात्मक ’ रचना ही केलेली आहे. पण काव्य व संगीत यांचे अभिन्नत्व त्यांस अभिप्रेत असे. ते आपल्या कवनांना ‘ गाणे ’ म्हणत आणि असे गाणे एकदा स्फुरले की, मग त्यांतील भावनानुकूल शब्दावयवांची मोडतोड त्यांना आवडत नसे कारण ते त्या शब्दांना, त्या त्या भावनेचे ‘ वाहक ’ समजत. त्या शब्दांना स्वतंत्र अस्तित्व रहात नसे. ते त्या भावनांचे ‘ स्पंदक ’ असत...

पण कै. डॉ. माधवराव पटवर्धन (माधव ज्यूलियन) यांनी, स्वसंपादित आवृत्तीत, केलेले “ परिष्करण ” खुद्द तांब्यांना किती रुचले असेल हा यक्ष प्रश्न आहे. तांबे महाराष्ट्राबाहेर जन्मले व वास्तव्यास राहिले. त्यांच्यावर संस्थानी व हिंदी प्रांतीय भाषेचे संस्कार होणे केवळ अपरिहार्य होते. अशा परिस्थितीत डॉ. पटवर्धनांनी केलेले “ शुद्धीकरण ” युक्त होते का ?— अर्थात माधवरावांचा उद्देश, तांब्यांची कविता ‘ सर्वांग-सुंदर ’ करण्याचा होता. पण मला स्पष्ट करावेसे वाटते की, स्वतः तांब्यांना ते कितपत आवडले असेल हा प्रश्नच आहे. या बाबतीत तांबे ‘ सौजन्यमूर्ती ’ होते !– ते माधवरावांना ‘ जादूचा शब्द ’ समजत ! पण माधवरावांनी वॉशिंग्टनला लाभलेल्या कुऱ्हाडीप्रमाणे, तांब्यांच्या काव्यमूर्तीला सकारण ‘जायबंदी’ केले. अक्षरशः ‘ शुद्धलेखन ’ तपासणाऱ्यांच्या भूमिकेवरून ते वागले. अनेकांना ते आवडले नाही. पण जाहीरपणे बोलण्या-लिहिण्याचे साहस फार थोड्यांनी केले. मला स्वतःला माधवरावांविषयी नितांत आदर आहे. मजवरही त्यांचा लोभ होता. पण मला स्वतःला त्यांनी केलेले तांब्यांच्या कवितेचे ‘ पुनर्लेखन, ’ मुळीच रुचले नाही, हे प्रांजळपणे पण कर्तव्यबुद्धीने मी येथे नमूद करतो. थोडा विनोदाचा वापर करून असेही म्हणू इच्छितो की, स्वतः माधव-रावांना ‘ इतरांनी ’ केलेली त्यांच्या कवितेतली ‘ काटछाट ’ आवडली असती का ?– उदाहरणार्थ ही एकच ओळ पहा :

तांब्यांच्या प्रसिद्ध ‘ मधुघट ’ कवितेतील मूळ ओळ : ‘ मधु **मिळण्या** परि रे बळ न करीं—’ अशी होती. तिचे माधवरावकृत, शुद्धस्वरूप असे आहे : ‘ मधु **पिळण्या** परि रे बळ न करी’ ‘ मिळण्या ’ शब्दाला ‘ पिळण्या ’ हा क्रियात्मक प्रतिशब्द सुचवून माधवरावांनी काय साधले ?– तर, मधु ‘ पिळला ’ जातो, ही प्रत्यक्ष क्रियात्मक

सूचना. तांब्याना सुचवायचे होतेः हे रंसिका, मी वृद्ध झालो. आता मधु गोळा करण्याची (मिळण्याची) शक्ती माझ्यात उरलेली नाही. आणि तोही 'काव्यमधु' !! — महाबळेश्वरच्या वृक्षराजीवरील मधाच्या पोवळ्यातला 'रस' नव्हे ! !—असो. विस्तार-भयास्तव, एवढेच सुचवितो की, दुसऱ्या कवींच्या मूळ रचनेतले असे 'शुद्धीकरण' काव्यसौंदर्य विघातक आहे !—तांब्यांच्या कवितेतील हिंदी शब्दांविषयी असेच म्हणावे लागेल. ते इकडील मराठी भाषेत मिसळलेले आहेत. माळव्यात राहणाऱ्या तांब्यांनी 'ज्वारी'ला 'जोंधळा' कसे म्हणावे ?—त्यांच्या शब्दात ती खोटी 'साक्ष' ठरेल ! ते म्हणत असत : "Let Grammerians quarrel over it !!!—"

तांब्यांची कविता 'प्रासंगिक' आहे असाही एक 'प्रवाद' समीक्षकांत प्रचलित आहे. पण, प्रत्येक कविताच काही प्रकट, अप्रकट 'घटना'मुळे; मनावर उठलेल्या भावतरंगातूनच निर्माण होत नाही का ? अशी 'प्रासंगिकता' प्रत्येक कवीच्या कवितांतूनही वैपुल्याने आढळेल. नव्हे, अशी 'प्रासंगिकता' काव्यप्रक्रियेचा एक अटळ पैलूच आहे. विशेषतः तांब्यांच्या राजकीय कविता, (१) वाटले नाथ हो—(२) अशांचे कोण करील तरी काय ?—(३) डुमडुमत डमरु ये— (आपापल्यापरी, उत्स्फूर्त व स्वयंपूर्ण आहेत. संस्थानी वातावरणातील भयावह व जुलमी सत्तेच्या धाकाला न जुमानता त्यांनी आपल्या भावनांना दिलेली वाणी. केवळ अपूर्व होय !—समाजसत्तावादाच्या हजारो व्याख्यानांपेक्षा, तांब्यांची 'रुद्रास आवाहन' ही एकच कविता, अपेक्षित परिणाम करण्यास पुरेशी आहे. तशीच 'स्वातंत्र्याची मंगल प्रभात सुचविणारी 'या भविष्याचिया दिव्य कारागिरा—' ही कविता; त्यांच्या प्रेषितत्वाची साक्ष देण्यास पुरेशी आहे...

सारांश, तांब्यांच्या समीक्षकांनी, तांब्याच्या दृष्टिकोणातून पाहण्याचा प्रयत्न केलेला, फारसा दिसून येत नाही—

तांबे कवितेत 'भावनेला' अग्रपूजेचा मान देत. 'कल्पना ही दुय्यम, 'कोंदणा'-सारखी समजत. अर्थात 'शब्दांची निवड'...वगैरे, त्यानंतरचे त्यांचे प्रतिपादन असे की, भावना शब्द घेऊनच प्रगट होते. तरुणाला, आपण 'तरुण' आहो असे सांगावे लागत नाही.

तांबे हे भारतीय परंपरेचे 'मंगल संप्रदायी' कवी होऊन गेले. त्यांच्या कवितेतील 'शुद्धसुवर्ण' सार्वकालीन किंमतीचे आहे...

तांबे हे एका संप्रदायाचे जनक आहेत. त्यांचा 'मंगळ संप्रदाय' हा महाराष्ट्र काव्येतिहासाचे सुवर्ण पृष्ठ होय. दुर्दैवाने ते अल्पायुषी ठरले !

तांबे शताब्दी महोत्सवाच्या सांगतासमारंभास इंदूर येथे श्री. ग. त्र्यं. माडखोलकर लाभले ही घटना तांबे यांच्या दृष्टीने फार 'बोलकी' आहे. श्री. माडखोलकरांनी (का कुणास ठाऊक) आपल्या 'कविपंचक' या ग्रंथात तांब्यांचा अंतर्भाव केला नव्हता.

अनुक्रमणिका

पण ' शताब्दी ' वर्षात व ' म. सा. पत्रिके 'च्या ' तांबे अंकात ' तांब्यांना हृद्यंगम अशी ' सुमनांजलि ' वाहिली व इंदुरास अध्यक्षपद स्वीकारुन......एक ' समस्या पूर्ती ' केली !—

मी म्हणतो तसा हा तांब्यांच्या कवितेचा ' विजयच नव्हे काय ? त्यांनी केवळ काव्य रचनाच केली असे नसून ते आपल्या प्रत्यक्ष जीवनात ' कवि ' म्हणूनच जगले !!

तांबे संप्रदाय हा एक बहुचर्चित विषय आहे. तो इंदुकलेप्रमाणे नित्य विकसित होणारा व रसिकांना प्रमुदित करणारा आहे. त्याला वाहिलेले हे एक विनम्र तुळशीपत्र.



अभिप्रायार्थ आलेली पुस्तके

लागेबांधे : बाबासाहेब भांड–सौ. आशा भांड, धारा प्रकाशन, बन्सीलाल नगर औरंगाबाद; पृ. १३० किं. १० रु.

रक्तपंख : वसंत चिंचाळकर, नागपूर प्रकाशन सीताबर्डी, नागपूर; किं. १२ रु.

आत्मज्ञान : एकनाथ मुकुंद कांबळी, आ. स. कबरे, सरकारी कॉलनी बांद्रा (पूर्व) मुंबई ५१ पृ. १२ किं. १ रु.

स्वप्नपरी बालगीत संग्रह : के. एस. देशमुख–मराठवाडा साहित्यिक मित्र मंडळ, नांदेड

संगीत सौभद्र-घटना आणि स्वरूप : व. दि. कुलकर्णी–व्हीनस प्रकाशन, पुणे ३० पृ. ३५९ किं. ३५ रु.

सानेगुरुजींची जीवनगाथा : राजा मंगळवेढेकर, साधना प्रकाशन, पुणे ३० पृ. ४०८ किं. ४० रु.

दुसरी परंपरा : डॉ. द. भि. कुलकर्णी–प्रभा प्रकाशन देवनगर, खामला रोड, नागपूर १५, पृ. १८० किं. १६ रु.

महाकाव्य-स्वरूप व समीक्षा : द. भि. कुलकर्णी, हनुमानगल्ली सीताबर्डी नागपूर, ४४० ०१० पृ. ३२० किं. ३०

दासोपंत विरचित दत्तमाहात्म्य : संपादक डॉ. स. ग. मालशे, मराठी संशोधन मंडळ प्रकाशन, मुंबई पृ. १०० किं. ५ रु.

घाशीराम कोतवाल नाटकातील 'कोरस'चे स्वरूप



सौ. अश्विनी धोंगडे

'घाशीराम कोतवाल' नाटकाचा पडदा वर जातो. बाराबंदी, धोतर आणि पुणेरी लाल पगड्या चढवलेले 'पुण्याचे ब्राह्मण' हातात हात घालून पाय झुळवीत आपल्या-समोर नाचत असतात. आश्चर्य म्हणजे सोंड झुलवीत गणपती, नंतर सरस्वती व लक्ष्मी ह्या देखील त्यांच्याबरोबर नाचू लागतात. पडद्यावर एवढ्या मोठ्या संख्येने नाचणारा 'कोरस' मराठी रंगभूमीवर प्रथमच सादर झाला असावा. मराठी प्रेक्षकांना कोरस ही कल्पना सर्वस्वी नवीन आहे. तथापि इंग्रजी वाङ्मयाच्या अभ्यासकांना ग्रीक नाट्यकल्पने-तील कोरस ह्या महत्त्वाच्या अंगाची आठवण घाशीरामच्या निमित्ताने येणे साहजिक आहे. कोरससंबंधीच्या पारंपरिक ग्रीक कल्पना प्रथमतः नमूद करून त्यांच्या अनुरोधाने घाशीराम मधील 'कोरस'चे स्वरूप विशद करण्याचा प्रयत्न प्रस्तुत लेखात केला आहे.

ॲरिस्टॉटलने 'पोएटिक्स' (Poetics-vi) ह्या ग्रंथामध्ये शोकात्म नाट्याची जी सहा आवश्यक अंगे नमूद केली आहेत त्यांमध्ये कोरसने सादर केलेला गीत व वाद्यमेळ (Lyrical and musical element) हा एक महत्त्वाचा भाग आहे. व्यक्ती विरुद्ध समष्टी यामधील संघर्ष परिणामकारकरीत्या दाखविण्याचे महत्त्वाचे कार्य कोरस करीत असे. समूहनृत्यातून नाटकांचा जन्म झाला. या नृत्यातून स्वतंत्र व्यक्तित्वाचे झालेले आविष्करण ही नाट्याच्या विकासातली पहिली प्रगत पायरी होय. निष्क्रिय, क्रियाशून्य प्रेक्षकांपासून तो, सहानुभूतिपूर्ण क्रियारत आणि कथानक घडविण्यात सक्रिय हातभार लावणाऱ्या सामूहिक भूमिकांपर्यंत विविध प्रकारची कार्य अनेकविध ग्रीक नाटकांत कोरसने बजावलेली आहेत. भूतकाळातील घटना—ज्या रंगभूमीवर दाखविल्या गेल्या नाहीत अगर दाखविता येणार नाहीत—सांगणे, प्रेक्षकांसमोर घडणाऱ्या वर्तमान घटनां-वर भाष्य करणे, आणि भविष्यकालीन घटनांबद्दल भाकित करणे हे काम कोरस करीत असे. प्रेक्षक आणि नाटककार यांच्यामधील कोरस हा एक दुवा होता. कोरस ही सामान्य लोकांची जिवंत पार्श्वभूमी लाभल्यामुळे नायकाचे उत्तुंगत्व अधिक प्रकर्षाने जाणवत असे. त्याचप्रमाणे गेय माध्यमामुळे नाटकातील भय व शोक ह्यांचे रुपांतर शांतरसात होई. वातावरणनिर्मिती, शोकात्म ताण कमी करणे इत्यादींसाठीही कोरसचा उपयोग होत असे.

कोरसचा वापर ग्रीक नाटकांनंतर 'कोरस' ह्या स्वरूपात फार कमी झाला (टी. एस.

अनुक्रमणिका

इलियटच्या काही काव्यात्म नाटकांतून आधुनिक इंग्रजी नाटकात कोरस पुन्हा अवतरला आहे.) म्हणूनच एका 'मृत' अशा नाट्यकल्पनेच्या पुनर्जीवनाचा घाशीराममध्ये झालेला स्तुत्य प्रयत्न अभ्यासावा असा प्रस्तुत लेखाचा प्रयत्न आहे.

घाशीराम हे नाटक वाचल्यानंतर ते जितके घाशीरामचे आहे तितकेच ते पुण्यातल्या ब्राह्मणसमाजाचेही आहे असे वाटते. घाशीरामच्या कथेतील संघर्ष इतका प्रभावी आहे की तो तत्कालीन समाजाचा विचार न करताही, आहे त्यापेक्षा उत्कटपणे व्यक्त करता आला असता. असे असेल तर नाटककाराने कोरसचा वापर कशासाठी केला? नाटककाराने आपल्या छोटयाशा प्रस्तावनेत म्हटल्याप्रमाणे ("घाशीराम हे विशिष्ट समाजस्थितीची निर्मिती असतात.")"समाज स्थिती आणि तिची निर्मिती म्हणजे घाशीराम" ह्या विधानात व्यक्तीबरोबर समाजचित्रणही नाटककाराला अभिप्रेत असावेसे वाटते. म्हणूनच ह्या 'समाजचित्रणासाठी' त्याने कोरसचा उपयोग केला असावा, एखाद्या सुंदर चित्राला तितकीच सुंदर फ्रेम लाभावी आणि दोघांचे सौंदर्य एकमेकांमुळे वृद्धिंगत व्हावे त्याचप्रमाणे हे नाटक कोरसच्या बंदिस्त चौकटीत विस्तारल्यामुळे कथानक आणि कोरस परस्परपूरक ठरले आहेत.

'माणसांचा पडदा' असा शब्द नाटककाराने येथे योजला आहे. ह्या पडद्यासमोर नाटकातील बऱ्यावाईट घटना घडल्यामुळे ह्या सर्व घटनांना हा समाज साक्षी आहे. जेथे समाजाच्या संदर्भात नाट्यांतर्गत घटनांचा विचार केलेला नाही अशा काही व्यक्तिगत घटनांच्या वेळी ह्या पडद्यातील लोकांनी आपल्या पाठी फिरवून आपली गैरहजेरी दर्शविली आहे. (ब्राह्मणी-शिंदेशाही सरदार यांचा शृंगार.)

घाशीराममधील कोरस हा तत्कालीन समाजाचा प्रतिनिधी आहे. बावनखणीत जाणारे ब्राह्मण, कीर्तनाला माना डोलावणारे ब्राह्मण, रमण्यात दक्षिणेसाठी गर्दी करणारे लोभी ब्राह्मण, घाशीरामाच्या राजवटीत शेजारी-पाजारी म्हणून 'हिंदी, तामीळ, तेलगू' भाषेत आपल्या शेजाऱ्याविरुद्ध साक्ष देणारे लोक, पुण्यातील उपऱ्या ब्राह्मणांसारखे दाक्षिणात्य आणि शेवटी घाशीरामवर हिंस्र दगडफेक करून त्याला मारणारा जमाव, ही या नाटकातील जनसमुदायाची विविध रूपे. ह्या समुदायाला समुदायाचं मन आहे. त्याचप्रमाणे ह्या समूहातून बाहेर येऊन काही पात्रे जेव्हा स्वतंत्र व्यक्ती म्हणून तात्पुरत्या वावरतात तेवढ्यापुरत्या त्यांच्या व्यक्तित्वाच्या स्वतंत्र झलका नाटककाराने कौशल्याने दाखवल्या आहेत (बावनखणीत लपून छपून शिरणारे भटजीबोवा, द्रव्य करावयास लागलेला ब्राह्मण वगैरे) ह्या सर्व जनसमुदायाचा प्रतिनिधी म्हणजे सूत्रधार ह्या व्यक्तीबाबतही नाटककाराने भरपूर स्वातंत्र्य घेतले आहे. जितका तो 'कोरस' मधील एक आहे तितकाच तो त्यांच्याहून भिन्नही आहे. कधी तो कीर्तनकार होतो; कधी तनाशातल्या नाच्या म्हणून गुलाबीबरोबर नाचतो, क्वचित आपल्या 'वेशात जुजबी बदल करून' (पान १९) घाशीरामाबरोबर कोठडीत गुन्हेगार म्हणून कोंडला जातो. बावनखणीत

लपून छपून जाणाऱ्या भटजीबोवांबरोबर मिष्किलपणे वाक्प्रहार करताना जनसमुदाया-बाहेरचा एक होऊन तो कधी लोकांच्या ढोंगीपणावर, लोभीपणावर चिमटे घेताना नाटक-काराची मते सांगतो. तो खऱ्या अर्थाने 'सूत्रधार' (सूत्रं धारयति इति) आहे. कथानकाची गती पुढे ओढण्याचे काम सर्वत्र त्यानेच केले आहे. शाहिराच्या जीऽजीऽ जीऽ म्हणणाऱ्या साथीदारांप्रमाणे सर्वांनी त्याचीच री ओढली आहे.

कोरसच्या वापरामुळे घाशीराममधील नाट्यतंत्र अत्यंत लवचिक झाले आहे. नेपथ्याची कोणतीही बंधने यामुळे नाटककारास पाळावी लागलेली नाहीत. दोन घटनांमधील कालाची व स्थळाची जाणीव अन्यथा पार्श्वभूमीवर पडदे लावून नवीन सेट उभारुन अगर लाईटस्च्या सहाय्याने निर्माण केली जाते. फिरत्या रंगमंचावर काही क्षणात रंगमंच फिरवून नवे दृश्य उभे केले जाते. येथे मात्र सर्व तांत्रिक गोष्टींना फाटा देऊन कोरसने हे कार्य सुलभपणे केले आहे. पहिल्या अंकात डिवचला गेलेला घाशीराम सूडाची प्रतिज्ञा करतो. मुठी आपटून युद्धनृत्यासारखा नाच करतो, नि ताडताड निघून जातो. एरवी जिथे पडदा पडला असता अगर प्रवेश बदलला असता त्याच वेळी रंगमंचावर कोरस पुन्हा संथ लयीत झुलत मृदुंगांच्या तालावर आपले नृत्य सुरू करतो आणि कीर्तनाचे आख्यान रंगभूमीवर सुरू होते. असे अनेक प्रसंग या नाटकात आहेत.

(तमाशामध्येही गोल फिरून वेळ व जागा बदलल्याचे दर्शविले जाते.) नानांच्या शृंगारात पाटमोरे ब्राह्मण बागेतील ताटव्याचे फॉर्मेशन करतात; तर कधी पाटमोरे उभे राहून वरांची रांग बनवतात त्यांच्या पाठीची दारे ठोठावल्यावर स्वतःच घरातली व्यक्ती म्हणून पुढे येतात. केवळ पडदाच नव्हे तर वातावरणनिर्मिती व पार्श्वसंगीत म्हणूनही कोरसने आपली कामगिरी बजावली आहे. 'पहिला प्रहर उजाडला' म्हणता म्हणता एकजण कोंबड्याची बांग देतो; एक पगडीवाला ब्राह्मण मंत्र पुटपुटत पागोटे कानांना बांधून घाईने जातो. एक गवळी काल्पनिक गुरे हाकीत जातो. इत्यादी. अशा रीतीने नानांचे लग्न लावण्यापासून तो गावातल्या कोणा ब्राह्मणाचे प्रेत उचलल्यापर्यंत नाटका-तील सामुदायिक भूमिका कोरसने पार पाडली आहे. या दृष्टीने गाण्याच्या प्रत्येक कडव्यामागून ध्रुपद यावे त्याप्रमाणे नाटकातील प्रत्येक प्रसंगाला कोरसची झालर आहे.

कादंबरी व नाटक या आकृतिबंधांचा तांत्रिकदृष्टया विचार करता नाटक ही दृश्य-कला असल्याने नाटककारावर अनेक बंधने येऊन पडतात. नाटककार हा कादंबरीकारा-प्रमाणे वाचक व कथेतील पात्रे यांच्यामध्ये उभा राहून भाष्य करू शकत नाही. जे काही सांगायचे असेल ते त्याला नाटकातील पात्रांच्या द्वारेच दाखवावे लागते. येथे मात्र कोरसच्या मदतीमुळे नाटकामध्ये— पेशवाईवरील खरपूस समाचार, दिवस-रात्रीचे वर्णनात्मक बदल, नानांच्या स्त्रीलंपटतेची वाढती झलक, कोतवालाचा वाढता दरारा वगैरे गोष्टी नाट्यघटनेत संवादात्मकरीत्या न आणता, कथनात्मकरीत्या आणणे नाटक-काराला शक्य झाले आहे.

येथील कोरस गीतातून उमललेला नाही. किंबहुना एरवी काव्यात्म लिहिणारे तेंडुलकर इथे कितीकदा गद्यप्राय लिहितात. ओढूनताणून प्रास जुळवतात. ग्रीक कोरसप्रमाणे एका बाजूला व्यक्ती आणि दुसऱ्या बाजूला समाज, अशा रीतीने एक विरुद्ध अनेक, व्यक्ती विरुद्ध समष्टी असा संघर्ष या नाटकाच्या शेवटी दिसून येतो. घाशीरामवर हल्ला करणारा हिंस्र, पशुतुल्य समाज आणि एकाकी तडफडणारा घाशीराम हे याचेच उदाहरण होय.

सारांश, एरवी सर्व नाटकभर व्यक्ती म्हणून वावरणाऱ्या नाना, घाशीराम यांच्याप्रमाणे ' कोरस ' ही देखील एक ' समूह-व्यक्ती ' म्हणून नाटकभर वावरली आहे. तथापि ह्या समूहाद्वारे व्यक्त झालेल्या समाजस्थितीची ' घाशीराम ' ही अपरिहार्य निर्मिती आहे असे नाटकातील घटना पाहता वाटत नाही.



अभिप्रायार्थ आलेली पुस्तके

दलित मुक्तिलढा आणि दलित साहित्य : वामन इंगळे, कालचक्र प्रकाशन, टिळक-पथ औरंगाबाद, पृ. ४६ किं. ७ रु.

आदिम : फ. मु. शिंदे, कालचक्र प्रकाशन, औरंगाबाद, पृ. ८१, कि. ९ रु.

रवींद्र त्रिदल : गोपीनाथ तळवलकर, पुणे विद्यापीठ प्रकाशन, पृ. ५७ किं. ५ रु.

विचारशिल्प : रा. ग. जाधव (लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचे निवडक निबंध) संपादक : कॉंटिनेंटल प्रकाशन, विजयानगर कॉलनी पुणे, पृ. १४४ किं. ७ रु.

साहित्यतोलन : डॉ. मा. गो. देशमुख, मागस प्रकाशन, धनतोली, नागपूर १२ पृ. २४८ किं. ३० रु.

मृगया : शरदिनी महाडेश्वर, अभिनव प्रकाशन; डॉ. आंबेडकर रोड, दादर मुंबई १४

आशेचे किरण : पद्मिनी कीर्तने, फ्रेंड्स् ऑफ मॉरली आर्मामेंट तर्फे, आर. डी. माथुर, एशिया प्लॅटो, पाचगणी महाराष्ट्र, पृ. ७६ किं. २ रु.

प्रबंध, ध्रुपद आणि ख्याल : म. वा. धोंड–मराठी संशोधन मंडळ प्रकाशन मुंबई पृ. ४० किं. २ रु.

१९७४ सालातील आत्मचरित्रे



प्रा. भास्कर गिरधारी

आत्मचरित्र : रूपवेध

आत्मचरित्र हा निर्विवाद ललित साहित्याचा एक घाट, आकृतिबंध (Form of Literature) आहे. चरित्रात्मक कादंबरीचे स्वरूप जसे एक ललित साहित्य-प्रकार म्हणून मान्यता मिळविते त्याचप्रमाणे आत्मशोधात रंगलेल्या आत्मचरित्र साहित्याचा विचार करावा. उलट कथा, कविता, कादंबरी वा नाटक या अन्य ललित साहित्य-प्रकारांपेक्षाही आत्मचरित्र हा अधिक वाचकप्रिय प्रकार करण्याची शक्यता नजिकच्या काळात आहे.

आत्मचरित्रात आत्मचरित्रकाराच्या मनात, स्वभावात, जीवनात सामाजिकाला-वाचकाला डोकवायला मिळते आणि ते आपल्याला मनापासून आवडत असते. प्रत्येकाला इतरांच्या जीवनाबद्दल प्रामाणिक कुतूहल असते. जाणून घ्यावेसे वाटत असते. अनेकांना इतरांच्या जीवन कहाणीत, जडण-घडणीत आणि जीवन जगण्याच्या पद्धतीत रस असतो. यासाठी प्रत्येकवेळी रसज्ञ वा मर्मज्ञ वाचकाची आवश्यकता असतेच असेही नाही. म्हणूनच आत्मचरित्र हा अधिक लोकप्रिय साहित्यप्रकार ठरण्याची शक्यता दृढ आहे.

आत्मचरित्रे १९७४

आत्मचरित्रे आणि आत्मचरित्रात्मक लेखनाला अलीकडे (१९६० नंतर) विशेष बहर आला असल्याचे दिसते. माझे जीवन : एक कादंबरी, सांगत्ये ऐका, अजुनि चालतेचि वाट, सांजवात, स्नेहांकिता, जीवन-सेतू, मातीची चूल, कोठे आणि कधी तरी ' या सारख्या अनेक आत्मचरित्रांत, आत्मचरित्रकारांनी दिलखुलासपणे, मने मोकळी करून आपापली मनोगते सांगितलेली असून वाचकांनाही ती आवडलेली आहेत. या पार्श्व-भूमीवरून १९७४ सालातील आत्मचरित्रांचा विचार केला तर हाताच्या बोटांवर मोजण्या-एवढीच खरी व उल्लेखनीय आत्मचरित्रे प्रकाशित झालेली आहेत असे म्हणता येईल. ती पुढीलप्रमाणे आहेत. स्मृतितरंग (इंदिरा मायदेव), जे आठवते ते (केशवराव भोळे), माझा काळा विजनवास (डॉ. वि. ना. मयेकर), मागे पहातो वळून (कृ. मु. उजळंबकर),

अनुक्रमणिका

शंवाकीय (शं. वा. किर्लोस्कर), श्री. ना. पेंडसे : लेखक आणि माणूस (एक मित्र), कैदी नं. ३१४६७ (नारायण महाडिक), आंब्याचा टाळा (शांता आठवले), अर्ध्या वाटेवर (उषा मगदूम), चाकोरीबाहेर (गंगूताई पटवर्धन), निरोप घेता (ना. भि. परुळेकर), स्मृतिविशेष (वा. वि. भट) इत्यादी. एका वर्षाच्या अवधीत ही आत्मचरित्रांची संख्या अगदीच नगण्य आहे असे नव्हे, तर अन्य वाङ्मय प्रकारांच्या तुलनेत हा संख्यात्मक विचार केला असता आत्मचरित्रांची निर्मिती सुसंगतच आढळेल. कारण अजूनही आत्मचरित्रलेखनासाठी नाट्यपूर्ण, आगळा सांगण्याजोगा अनुभव लागतो, आत्मचरित्रकाराचे व्यक्तिमत्त्व महनीय, असामान्य (uncommon) निदान हजारात उठून दिसणारे, असे वेगळे असलेच पाहिजे अशी भल्या-भल्यांची समजूत आहे. वस्तुतः कलात्मक पातळीवरुन कणखर आत्मनिष्ठा सांभाळून लिहिलेले आत्मचरित्र निश्चितच मोलाचे ठरू शकेल मग ते कोणाचेही का असेना.

आत्मचरित्र आणि आत्मचरित्रात्मक लेखन

आत्मचरित्र आणि आत्मचरित्रात्मक लेखन यामध्ये आपण फरक केलाच पाहिजे. आत्मचरित्राच्या प्रतिज्ञेने, गृहीताने (Preamble) जे लेखन १९७४ सालात झालेले आहे तेच प्रस्तुत ठिकाणी अभ्यासविषय मानले पाहिजे. चौकशा, मुलाखती, आठवणी आत्मनिवेदने, स्मृतिग्रंथातील वा गौरवग्रंथातील आत्मचरित्रपर लेख, आत्मचरित्रात्मक स्फुटलेखन हे सारे लेखन जरी आत्मचरित्रात्मक प्रवृत्तीचे आणि प्रकृतीचे लेखन असले तरी निर्भेळ आत्मचरित्रे ठरू शकत नाहीत. म्हणून प्रस्तुत विवेचनातून अशी पुस्तके वगळली आहेत.

आत्मचरित्रात निव्वळ स्वतःच्या चरित्रात्मक तपशिलाला महत्त्व नसते तर खरे महत्त्व असते आत्मचरित्रकाराच्या 'आत्म'शी संलग्न कथनाला, तेच वाचकांच्या दृष्टीने अननुभूत म्हणूनच कुतूहलजनक असते. त्याच्याच उलगड्याची खरी आवश्यकता असते. लेखकाच्या व्यक्तित्वाची, 'माणूस'पणाची जडण-घडण नव्या नवलाईने व समरसतेने आपल्याला जाणून घ्यायची असते. आत्मचरित्रकार हा एक माणूस म्हणून आपल्याला कळावा ही आपली अपेक्षा असते. परंतु आत्मचरित्रकार अकारण स्वकालातील संदर्भ, सहवासातील व्यक्ती, घडामोडी प्रसंग यांची तपशीलात चर्चा करतो. ही माहिती अनाठायी होते. यामुळे खाजगी व्यक्तिमत्त्व गुदमरता कामा नये, कारण आत्मचरित्रात खरा त्याचाच आविष्कार अभिप्रेत आहे.

सत्य दडवून न ठेवता अत्यंत मोकळेपणाने आत्मचरित्रात यावे, त्याचा नुसता आभास नको. आत्मविकासापेक्षा आत्मसमर्थनावर व ज्ञात व्यक्तिमत्त्वाच्या आविष्कारावरच १९७४ सालातील आत्मचरित्रांचा भर आढळतो.

१९७४ सालातील आत्मचरित्रातून वैयक्तिक—खाजगी व्यक्तिमनाच्या, भावजीवनाच्या

आविष्कारापेक्षा, व्यक्तिमत्त्वावर संस्कार करणाऱ्या घटकांचे विश्लेषण, व्यक्तिमत्त्वाच्या सार्वजनिक–समाजातील जाणिवेचाच उलगडा केलेला आढळतो.

स्मृति-तरंग : इंदिरा मायदेव

माजी खासदार आणि विविध सामाजिक चळवळींत रस असलेल्या कार्यकर्त्या इंदिरा मायदेव यांनी आपल्या जीवनात ' घडलेल्या गोष्टी ' वा ' योगायोगाच्या गोष्टी ' प्रांजलपणे व दिलखुलासपणे सांगण्याचा प्रयत्न ' स्मृति-तरंग ' या आठवणीवजा आत्मचरित्रात केला आहे.

आपल्या भाचीने सुचविलेले ' स्मृतितरंग ' या पठडीतल्या नावापेक्षा लेखिकेला उत्स्फूर्तपणे द्यावेसे वाटलेले ' घडलेल्या गोष्टी ' वा ' योगायोगाच्या गोष्टी ' हेच नाव जास्त सयुक्तिक व साभिप्राय ठरले असते असे या आत्मचरित्रावरून वाटते. हे निव्वळ ' स्मृति-तरंग ' नसून आयुष्यात घडलेल्या गोष्टींचे आठवेल तसे सच्चेपणाने केलेले कथन आहे. अनेकांनी अत्याग्रहाने सुचवल्यावरून लेखिकेने हे ' स्मृतिभांडार ' खुले केले आहे. आठवणीत रंगलेल्या इंदिरा मायदेवांची आत्मचरित्रलेखनाची खरी प्रेरणा ' स्मृति-तरंगा ' मागे नव्हती असाच याचा अर्थ होतो. कलावंताच्या आत्माविष्काराची प्रेरणा-गृहीते इथे नसून या आत्मचरित्राच्या निमित्ताने पहिल्यांदा लेखनाला गती मिळालेली आहे.

लोकसभा सदस्या, मुळशीचे सर्वोदय केंद्र, नवविधान कारखाना, अखिल भारतीय महिला परिषद, पुण्यातील सामाजिक संस्था, इत्यादी अनेक क्षेत्रांतील व्याप या कर्तबगार महिलेने सांभाळलेले आत्मचरित्रातून दिसतात. मुळातच राजकारणी मनोवृत्ती इंदिरा मायदेवांची नव्हती. समाजसेविकेचाच त्यांचा पिंड या लेखनातून अभिव्यक्त होतो. स्त्रियांच्या आणि उपेक्षितांच्या प्रश्नात त्यांना विशेष रस दिसतो. हरिजन व बौद्धजन यांच्याबाबत त्यांनी केलेल्या कामाचे जे दोन उल्लेख ' स्मृति-तरंग 'च्या अखेरी (पृ. ९९–१००) दिले आहेत ते पुरेसे बोलके असून त्यांना ' धर्मात्मा ' म्हटलेले अन्वर्थक वाटते. १९५२ ते १९५७ या कालखंडात त्या लोकसभा-सदस्या होत्या—, संसद शिष्टमंडळाच्या सदस्या होत्या, रशिया–युगोस्लाव्हियाचा दौरा करून आल्या, पंडित नेहरू, इंदिरा गांधी सारख्यांच्या घनिष्ट परिचयात आल्या पण या साऱ्या व्यापक अनुभूतींचे त्यांनी कलात्मक अलिप्ततेने (Artistic detachment) वर्णन केले आहे. आपल्या सभोवतालचे जीवन लेखिकेने अत्यंत काळजीपूर्वक न्याहाळलेले आहे. एक स्त्री म्हणून आपल्या कर्तबगारीला ज्या मर्यादा पडतात त्याबद्दलची खंतही त्यांनी मोकळ्या मनाने व्यक्त केली आहे.

(भलताच आव आणून ' महिला आघाडी 'चे सामर्थ्य दाखविण्याच्या भरीस इंदिरा मायदेव पडत नाहीत.) ' स्मृति-तरंग ' हे आत्मचरित्र आरंभी आत्मकेंद्रित होते

की काय अशी शंका येणारे वाटले तरी, आत्मदर्शनाचाच मार्ग चोखाळणारे झाल्यामुळे निःसंशय वाचनीय झाले आहे. पंडित नेहरू व त्यांचे समकालीन अशा काही ज्येष्ठ कार्यकर्त्यांचाही ओघात प्रस्तुत आत्मचरित्रात परिचय घडतो. तो भाग लेखिकेच्या संदर्भात महत्त्वाचा असला तरी 'आत्मशोधाची, अनेकांच्या आपल्याबद्दलच्या कुतूहलांना सादर होण्याची जी आपली आत्मचरित्राकडून अपेक्षा असते...'आत्म'च्या निमित्ताने जे अनुभवविश्व उलगडणे अभिप्रेत असते...' ते काही घडत नाही असे म्हणावे लागते.

कुटुंबवत्सल इंदिराबाईंना संसारात एवढा रस आहे की त्या डेप्युटी मिनिस्टर होण्यासाठी आपले नावसुद्धा हरिभाऊ जोशींना सुचवू देत नाहीत. लोकसभेचे तिकीट मिळण्यापासून या कथनाला प्रारंभ करून ओघात पंडित नेहरू, सी. डी. देशमुख आदींच्या व्यक्तित्वाला आगळा प्रकाश लेखिकेने दिलेला आहे. स्वविरहित अशाही काही आठवणींना त्यांनी स्थान दिले. एकूण या आठवणींतून इंदिराबाईंची जाहीर कर्तबगारी आणि त्यांच्या कालखंडातील घडामोडी चित्रित केलेल्या आहेत. आत्म-चरित्रापेक्षा घडलेल्या गोष्टींचेच हे कथन शेवटी होते म्हणून 'घडलेल्या गोष्टी' हेच चपखल नामाभिधान ठरले असते. तथापि इंदिरा मायदेव यांच्या 'स्मृति-तरंगा'ची नोंद 'स्त्री-आत्मचरित्रातील एक लक्षणीय भर' अशीच करावी लागेल.

'जे आठवते ते' : केशवराव भोळे

केशवराव भोळ्यांच्या २१ प्रकरणांच्या या प्रदीर्घ आत्मचरित्रात नावापासूनच सच्चेपणा सामावलेला दिसतो. केशवरावांसारख्या चोखंदळ रसिक वृत्तीच्या माणसाने सतत दोन वर्षे कथालक्ष्मीतून 'जे आठवते ते' वाचकांना सांगितले आहे. एका नामांकित संगीत समीक्षकाचे हे आत्मचरित्र आहे हे वाचीत असतानाच जाणवते. केशवरावांच्या जवळ कलाक्षेत्रातले फार मोठे अपूर्व भांडार आहे. अत्यंत स्पष्टवक्ते-पणाने आणि मोकळ्या मनाने त्यांनी ते खुले केले आहे. संगीत, नाटक, साहित्य, रंगभूमी, क्रिकेट, मुंबई शहर, राजकीय-कौटुंबिक जीवन इत्यादी क्षेत्रांतल्या बहुविध अनुभवांनी त्यांचे हे भांडार भरलेले आहे. आत्मसंशोधनापेक्षा जीवनात केवळ योगा-योगाने जुळून येणाऱ्या अतूट आणि जिव्हाळ्याच्या नात्यावर या आत्मचरित्रात त्यांनी अधिक प्रकाश टाकला आहे. संस्मरणीय व्यक्तींच्या सहवासातील त्यांची स्मरणे आहेत. हे एका मार्मिक रसज्ञाच्या आत्मसंलग्न स्मरणीय अनुभवांचे अनौपचारिक निवेदन आहे.

प्रभात फिल्म कंपनीतील कारकीर्द हा केशवरावांच्या जीवनातील सगळ्यात मोठा कालखंड. तेथील घटना, प्रसंग व्यक्तींवर केशवरावांचे अलोट, अपरंपार प्रेम असल्याचे या आत्मचरित्रातून व्यक्त होते. त्याचप्रमाणे स्वकालीन समाज-संस्कृतीचे दिग्दर्शन, एकत्र कुटुंबपद्धतीच्या जीवनातील भावोत्कट, हृदयस्पर्शी चित्रण रेखाटणारे हे आत्म-

चरित्र झाले आहे. माणुसकीचा धर्म जपलेल्या 'माणसाचे', नव्या आणि जुन्या पिढीतील अंतर कमी करून नवी जवळीक निर्माण करणारे, एका नाट्य, संगीत क्षेत्रातल्या कलावंताचे हे आत्मचरित्र आहे. 'जे आठवते ते' मध्ये केशवरावांच्या वृत्तीतल्या ताजेपणाची साक्ष पानोपानी पटते. 'जे आठवते ते' ही साहित्यकृती म्हणजे मराठी आत्मचरित्रात्मक साहित्याला केशवरावांनी बहाल केलेली एक अमोल ठेव आहे.

माझा काळा विजनवास : डॉ. वि. ना. मयेकर

गोमंतकीय देशभक्त आणि स्वातंत्र्यसैनिक डॉ. विनायक नारायण मयेकर यांनी 'माझा काळा विजनवास' या नावाने पोर्तुगीज पश्चिम आफ्रिकेतील अंगोला येथील आपल्या हद्दपारीच्या जीवनातील आठवणी प्रसिद्ध केल्या आहेत. तेव्हा आठवणीरूप आत्मचरित्राचेच स्वरूप याही आत्मचरित्राला प्राप्त झालेले दिसते.

१९४६ साली डॉ. राम मनोहर लोहियांनी पोर्तुगीज वसाहतवादाविरुद्ध लढ्याचे जे शिंग फुंकले त्याला प्रतिसाद देणारे अनेक होते. त्यांपैकीच एक डॉ. विनायक मयेकर हे होते. राजकीय आणि ऐतिहासिक या दोन्हीही दृष्टींनी त्यांच्या या आत्मचरित्राला विशेष महत्त्व आहे. कारण त्यावेळच्या राजकीय परिस्थितीवर त्यातून झगझगीत प्रकाश पडतो. शिवाय अनेक गोष्टींचा उलगडा यातून होतो. आंगोलामधील काळ्या आफ्रिकी जनतेचे, विशेषतः ज्या ग्रामीण भागात त्यांना स्थानबद्ध करुन ठेवले होते, तेथील आफ्रिकी माणसाच्या जीवनाचे जे चित्रण त्यांनी केले आहे ते अत्यंत हृदयद्रावक, थरारक अनुभूतीचा प्रत्यय देणारे म्हणून वाचनीय झाले आहे. कलावंताच्या ठायी आवश्यक असलेल्या डॉ. मयेकरांच्या सूक्ष्म निरीक्षणशक्तीमुळे हे आत्मचरित्र हृदयाला स्पर्श करते. गोमंतकीय स्वातंत्र्य लढ्याचा इतिहास हे भारतीय स्वातंत्र्य-समर-यज्ञातील एक अत्यंत तेजस्वी पर्व आहे. आफ्रिकेतील डॉ. मयेकरांच्या विजनवासांच्या अनुभवांचे हे छोटेखानी स्वरूपातील कथन गोमंतकीय स्वातंत्र्यलढ्यातील रोमांचकारी भाग म्हणून मौलिक आहे.

"युरोपिअन लोक हे साम्राज्यवादी असले तरी त्यांच्यातील काही चांगल्या गुणांचे काही प्रमाणात जरी अनुकरण केले असले तरी आम्ही हे त्यांचेच चारशेपन्नास वर्षांचे परकीय जोखड केव्हाच झुगारू शकलो असतो; असे मला त्यावेळी वाटले. व्यवसायानुरुप अनेक जातिभेदांचा एक प्रचंड डोंब उभारून त्यांच्यात स्वतःला जाळून घेणारा जगातील एकमेव देश म्हणजे आमचा भारत देश होय." (पृ. २७) असे अत्यंत परखड विचार रोखठोकपणे श्री. मयेकरांनी या आत्मचरित्रात मांडले आहेत. त्यामुळेच त्यांचा हा प्रांजल आत्माविष्कार शैलीदारपणाचा अभाव असूनही रुक्ष वा नीरस वाटत नाही; उलट, तो वाचकांना अंतर्मुख करायला लावणारा आहे. डॉ. मयेकरांच्या या आत्मचरित्रात खाजगी भावविश्वाऐवजी तुरुंगाच्या दारातील जुलमी पोर्तुगीज सत्ताधीशांचे

पर्यायाने आगळ्या जीवनाचे विश्व प्रखरपणे प्रकाशात आले आहे.

मागे पाहतो वळून : पद्मश्री शि. रा. रंगनाथन

ग्रंथालयमहर्षी, ग्रंथालयचळवळींचे भीष्माचार्य आणि आंतरराष्ट्रीय कीर्तीचे ग्रंथपाल पद्मश्री शि. रा. रंगनाथन् यांचे 'Librarian Looks Back' हे आत्मचरित्र 'मागे पाहतो वळून' या नावाने श्री. कृ. म. उजळंबकर या त्यांच्या शिष्याने मराठीत अनुवादित केले आहे. भाषांतरित ग्रंथनामात महत्त्वाचा 'ग्रंथपाल' हा शब्द अनुवादकाच्या हातून सुटला आहे. एका ग्रंथपालाचे हे मागे वळून पाहणे आहे. या ग्रंथाचे स्वरूप 'ग्रंथपाल मागे पाहतो वळून' असेच वस्तुतः आहे. ग्रंथालय शास्त्र आणि ग्रंथालयीन चळवळींच्या संदर्भात इतिवृत्त सांगणारा महत्त्वाचा संदर्भ-ग्रंथ ठरावा असे या आत्मचरित्राचे स्वरूप झाले आहे.

द्विबिंदु वर्गीकरणपद्धतीमुळे डॉ. रंगनाथन् यांचे नाव साऱ्या जगाला ज्ञात आहे. एका ग्रंथालयीन संशोधनाच्या प्रणेत्याचे हे आत्मचरित्र आहे याची जाणीव सतत वाचताना होत राहते. भारताच्या ग्रंथालयीन प्रगतीत अक्षरशः सिंहाचा वाटा श्री. रंगनाथन् यांचा आहे. अनुवादक श्री. कृ. म. उजळंबकर या पुस्तकाच्या प्रस्तावनेत म्हणतात, 'पद्मश्री शि. रा. रंगनाथन् म्हणजे हिमालयीन कर्तृत्व! ग्रंथालयशास्त्राचा महामेरू! ज्ञानाचा हा बोधिवृक्ष आज कोसळला आहे!' याच गुरुनिष्ठेतून उजळंबकरांनी मराठी आत्मचरित्र साहित्यप्रकारांत एका आगळ्या, वैशिष्ट्यपूर्ण भाषांतरित आत्मचरित्राची भर टाकली आहे. ग्रंथपालनाची पहिली आठ वर्षे, मद्रास ग्रंथालय संघ १९२४ ते १९६७ (या विषयावर नुसती सहा प्रकरणे : प्रकरण क्रमांक १३ ते १८), आंध्रप्रदेश ग्रंथालय संघातील काही अनुभव (प्र. १९), आसाम ग्रंथालय संघाची स्थापना (प्र. २०), बंगाल ग्रंथालय संघाची स्थापना (प्र. २१), भारतीय ग्रंथालय संघ : काही अनुभव (प्र. २२), नागपूर परिषद (प्र. २४), ग्रंथपाल वेतनश्रेणीचा तक्ता (प्र. २६) या त्यांच्या काही प्रकरणांच्या नुसत्या नामावलीवरून नजर फिरविली तरी भारतीय ग्रंथपालन आणि ग्रंथालय संघाचा इतिहास असेच रूप प्रस्तुत आत्मचरित्राला प्राप्त झाले आहे असे दिसते. संघ आणि परिषदांचे अनुभव म्हणजेच हे आत्मवृत्त झाले आहे. तेव्हा हे आपल्या स्वतःच्या खाजगी जीवनात डॉ. रंगनाथन् यांचे वळून पाहणे नाही तसे ते मूळ लेखकालाही अभिप्रेत नाही. 'Librarian looks Back' असेच त्याचे ग्रंथनाम आहे. पण भाषांतराच्या 'मागे पाहतो वळून' या नावाने आपल्या अपेक्षा वाढतात. कलात्मक आत्मचरित्राची (तेही एका आंतरराष्ट्रीय कीर्तीच्या माणसाच्या) ही अपेक्षा पूर्ण होत नाही. भारतीय ग्रंथालय संघ आणि ग्रंथालयीन चळवळींकडे एका नामांकित ग्रंथपालाचे हे 'मागे वळून पाहणे' आहे. संदर्भग्रंथाचे रूप त्याला प्राप्त झाले आहे. सुरवातीची काही प्रकरणे (प्र. १ ते प्र. १०) 'श्रीगणेशा'

वगैरेसारखी डॉ. शि. रा. रंगनाथन् यांच्या वैयक्तिक अनुभवांनी विशेष समृद्ध आहेत. त्यामुळेच त्यांची वाचनीयताही वाढलेली आहे.

'आपलं संपूर्ण जीवनसर्वस्व वाहण्यासारखं कार्यक्षेत्र म्हणून मी ग्रंथपालन व्यवसायाकडे पाहत आहे.' (६.२१) असा निर्वाळा स्वतः रंगनाथन यांनीच दिलेला आहे. सळसळणाऱ्या तरुण रक्ताची, जिद्दीची माणसेच आयुष्यात काही करू शकतात याचे प्रत्यंतर म्हणजे डॉ. रंगनाथन् यांचे हे आत्मचरित्र आहे. गणिताचे प्राध्यापक आंतरराष्ट्रीय कीर्तीचे ग्रंथपाल कसे झाले याची हकीकत तर यात आहेच; पण नेमणुकीच्या वेळी या तरुण प्राध्यापकाने दाखविलेला बाणेदारपणा, निर्भयपणा अंतःकरणाला भिडणारा आहे. आत्मविश्वासाने डॉ. रंगनाथन् कीर्तिमंत झाले असले तरी ते कमालीचे सचोटीचे होते. स्वतः मद्रास विद्यापीठाचे प्रमुख ग्रंथपाल असूनही त्यांनी २ रु. १४ आणे दंड स्वतः जातीने भरला. अशा कणखर माणसाचे 'माणूस' पण कळण्याची तीव्र इच्छा हे आत्मचरित्र पूर्ण करीत नाही. मूलभूत संशोधकाची वृत्ती जोपासणाऱ्या गणितज्ञ डॉ. रंगनाथन् यांनी तपशिलात शिरून ही आपल्या ग्रंथालयीन जीवनाची कहाणी सांगितली आहे. ग्रंथालयीन क्षेत्रातील, जीवनानुभवातील विविध अनुभूतींचे वेधक दर्शन हे आत्मचरित्र घडविते.

शंवाकीय : शं. वा. किर्लोस्कर

किर्लोस्कर मासिकातून प्रथम क्रमशः प्रसिद्ध झालेले 'शंवाकी' यांचे हे प्रदीर्घ (३४५ पृष्ठे) आत्मचरित्र आहे. आगरकरी सुधारणावादाचे संस्कार झालेले शंकरराव किर्लोस्कर हे 'किस्त्रीम' प्रकाशनांचे संस्थापक व आद्य संपादक तर आहेतच, पण एक द्रष्टे–दूरदृष्टीचे संपादक म्हणून ज्यांचा गौरव केला जावा अशी त्यांची योग्यता आहे. महाराष्ट्रातील विशेषतः सामाजिक आणि साहित्यिक चळवळींशी त्यांचा निकटचा संबंध आलेला त्यांच्या आत्मचरित्रातून दिसतो. १९२० ते १९६० या ४० वर्षांच्या कालखंडाचे चित्र जिवंतपणे त्यात रेखाटले गेले आहे. उपक्रमशील, अनुभवसंपन्न माणसाच्या जीवनाचा हा आलेख, एका सिद्धहस्त व्यंग्यचित्रकाराची ती शैली असल्यामुळे निःसंशय वाचनीय झालेला आहे. शं. वा. किर्लोस्कर यांच्या व्यक्तिमत्त्वाच्या अनेक पैलूंचे दर्शन येथे घडते. संपादक, कारखानदार, संचालक, कुशल प्रशासक, विक्रीव्यवस्थापक, लोकप्रतिनिधी, उद्योगपती, समाजसेवक, चित्रकार, फोटोग्राफर, इत्यादी अनेक पैलूंचे दर्शन घडते.

अगदी लहानपणापासूनच हिकमती आणि खटपटी हाडाचे ते होते. कडब्याच्या जाहिरातीचे व्यंगचित्र, 'पैशाचे झाड' या प्रकरणातून त्यांच्या बुद्धीची चमक जाणवते. बहुरंगी बहुगुणी व्यक्तित्वाला साजेसेच त्यांचे बालपण आणि आत्मचरित्र आहे. 'आपल्या जीवनाचे व कार्याचे मूल्यमापन आत्मचरित्र लिहिणाऱ्या व्यक्तीने करू नये

असे मला ठामपणे वाटते.' ही त्यांची रास्त भूमिका या लेखनामागे आहे. मानवी जीवनाच्या गतिमानतेची जाणीव ठेवून आचार व विचार कालसापेक्ष ठेवण्यात मानवी संस्कृतीचा विकास. या पुरोगामी विचारसरणीच्या आत्मचरित्रकाराने मानलेला आहे.

'आपले हे आत्मचरित्र म्हणजे केवळ रेषांनी रेखलेले चित्र असावे तसे एक शब्द-चित्र आहे. म्हणजे ते प्रपूर्ण नाही' या आत्मचरित्राच्या सुजाण अशा भूमिकेतून 'शंवाकीय'चा जन्म झालेला असल्यामुळे आत्मचरित्रलेखनाची जाणीव (Form Consciousness) इथे दिसते. घटनाप्रसंगांचे वा विविध निवडक अनुभवांचे निवेदन एका व्यक्तिमत्त्वाच्या मुशीतून सुबक सफाईदारपणे अभिव्यक्त होताना दिसते. जीवनातील नाट्य आणि रंगत अधिक खुललेली दिसते. मराठी माणसाच्या जीवनसमृद्धीसाठी आयुष्यभर 'शंवाकी' धडपडलेले आपणास या आत्मचरित्रातून दिसतात. प्राप्त बिकट परिस्थितीमधून त्यांनी स्वतः मार्ग शोधलेला आहे. जनसामान्यांबद्दलची आत्मीयता (Love for Humanity) आणि धडाडी यांना व्यापकदृष्टीची जोड देऊन त्यांनी यशोगिरीप्रत वाटचाल केली आहे.

नव्या काळाची चाहूल ओळखून समाजाभिमुख वृत्तीने शंकरराव जीवन जगले. लक्ष्मणराव किर्लोस्कर (काका), डॉ. वा. का. किर्लोस्कर (वडील), श्रीमंत बाळासाहेब पंतप्रतिनिधी यांच्या शिकवणुकीचे व संस्काराचे ऋण 'शं. वा. की' यांनी कृतज्ञतेने प्रस्तुत आत्मचरित्रात मान्य केले आहे. अशा या आपल्या वैयक्तिक आणि सामाजिक जीवनाचे तपशीलवार चित्रण त्यांनी 'शंवाकीय' मधून वाचकांसमोर ठेवले आहे. नानाविध अनुभवांनी भरलेले हे आत्मचरित्र नव्या पिढीला मार्गदर्शक तर आहेच; पण नव्या दृष्टिकोणातून जीवनाकडे पाहायला लावणारे झाले आहे. आगळ्या अनुभवांचे दालन या निमित्ताने मराठी वाचकांसमोर खुले झाले आहे. आपल्या आयुष्याची संध्याकाळ त्यांना म्हणूनच 'रमविती संध्या छाया' अशी वाटली आहे.

श्री. ना. पेंडसे : लेखक आणि माणूस (एक मित्र)

चरित्राच्या फॉर्ममध्ये लिहिलेले हे एक आगळेच आत्मचरित्र आहे. श्री. ना. पेंडसे यांनी आपल्या एका मित्राच्या भूमिकेतून (त्रयस्थाच्या भूमिकेतून) स्वतःकडे पाहिले यामुळे त्यांना स्वतःचा Perspective घेता आला. आत्मशोधापेक्षा आत्मप्रकटीकरणाला येथे अधिक वाव आहे. लेखनपद्धतीत आत्मस्तुतीही खपून गेली आहे. अर्थात श्री. ना. पेंडसे—एक सचोटीचा माणूस असेच चित्र यातून उभे राहते. माझी कादंबरी-नाट्यलेखन फुलत गेले ते असे. अशी सविस्तरपणे कलानिर्मितीप्रक्रिया सांगणारा श्री. ना. पेंडसे यांचा लेखक म्हणून-अभ्यासकांना अत्यंत उपयुक्त असा हा ग्रंथ झाला आहे. श्री. ना. पेंडसे यांनी मराठी साहित्यात प्रस्तुत आत्मचरित्राने एक आकृतिबंध (form) शोधला असला तरी विशुद्ध आत्मचरित्राचे रूप येथे पार बदलून गेले आहे. चित्रमयी भाषाशैलीचा एक विराट आविष्कार आपला ठसा वाचकांच्या मनावर प्रभावीपणे या

आत्मचरित्रात उमटवून जातो. श्री. ना. पेंडश्यांची एखादी कादंबरी वाचीत असल्याचा भास या त्यांच्या आत्मचरित्रातून होतो.

श्री. ना. पेंडसे यांनी खाचखळग्यातून चोखाळलेला जीवनमार्ग मंत्रमुग्ध करणारा आहे. अत्यंत रसरशीत आणि जिवंत असे चित्रण त्यांचे घराणे, बालपण, शिक्षण, विवाह, साहित्यनिर्मिती इत्यादी संदर्भातील झाले आहे. आपल्या दिलखुलास 'पश्चातबुद्धी'च्या आविष्कारात एका मर्यादित हेतूने हे आत्मचरित्र लिहिले गेल्याचे श्री. ना. पेंडसे सांगतात. आपल्यातल्या लेखकाचा उद्‌भव कसा झाला हीच त्यांची खरी या लेखना-मागची प्रेरणा दिसते.

'आपण जगलो त्या अनुभवात बुडून जाऊ, त्या अनुभवांचा वास्तव अर्थ कळेनासा होईल.' अशी सार्थ (आणि अत्यंत कलात्मक पातळी प्राप्त करून देणारी) भीती त्यांना आत्मचरित्र लिहिताना वाटत होती. म्हणून पेंडसे यांनी काठावरच उभे राहून आपल्या आयुष्यक्रमाच्या प्रवाहाचे निरीक्षण केले ते सोयीचे होते. कलात्मक अलिप्तता (Artistic detachment) साधणे अधिक शक्य झाले. स्वतःच स्वतःचे निरीक्षण करणे ही अवघड गोष्ट असूनही पेंडसे यांनी हा अभूतपूर्व लेखनप्रयोग आत्मचरित्राच्या क्षेत्रात करून अपूर्व यश संपादन केले. चरित्र आणि आत्मचरित्र या दोन्हीही लेखन-प्रकारांचा (Forms) एकत्र आणून पेडसे यांना बरेच व्यक्त होता आले. (पृ. ९ ते २१ वर मात्र मध्येच अंबूताईंच्या आत्मकथनाचा आलेला भाग वगळता) खाजगी जीवनाभिव्यक्तीबरोबरच योग्य ती ज्ञात जीवनाभिव्यक्तीही यामुळे करता आली तपशीलातही शिरता आले आणि स्वतःपेक्षा लेखनाचे व्यक्तिगत मूल्यमापनही करता आले.

आत्मचरित्र म्हटल्यानंतर श्री. ना. पेंडसे 'माणूस' (आणि) लेखक म्हणून जाणून घ्यावयाची इच्छा–अपेक्षा असते. पण हा विशिष्ट घाट (form) स्वीकारल्या-मुळे खरोखरच नावाप्रमाणे 'श्री. ना. पेंडसे : लेखक आणि माणूस' असेच हे चित्रण झाले आहे.

यंदाच्या वर्षीच्या आत्मचरित्रांमध्ये शिरुभाऊंच्या 'आत्म'गत वर्णनांनी पूर्ण असे 'श्री. ना. पेंडसे : लेखक आणि माणूस' हे आत्मचरित्र वाचकांना रंगवून टाकते. कलात्मक जाणिवा आणि कलामूल्ये यांच्या संदर्भातील प्रगल्भ समज देणारे, शैलीदार आत्मचरित्र झाले आहे.

इतर आत्मचरित्रे :

'आंब्याचा टाळा' 'अर्ध्या वाटेवर' 'चाकोरीबाहेर' ही स्त्री-स्वभाव-सुलभ-वैशिष्ट्यांनी विनटलेली आत्मचरित्रे लक्षणीय ठरावीत अशीच आहेत. तर 'निरोप घेता' 'स्मृतिविशेष' ही अनुक्रमे श्री. पळ्ळेकर आणि वा. वि. भट यांची आत्मचरित्रे उल्लेखनीय आहेत. चाळीस वर्षे संपादनक्षेत्रात काढलेले आणि लहानमोठी १५०

पुस्तके लिहिणारे श्री. दा. न. शिखरे आत्मचरित्र लिहीत नाहीत तर आत्मचरित्रपर अनुभव सांगणारे 'हीच माझी कमाई' आत्मचरित्रात्मक पुस्तक लिहितात. कै. मामासाहेब दांडेकर यांच्याजवळ सांगण्यासारखे विपुल असूनही ते सलग आत्मचरित्र लिहीत नाहीत. 'आत्मचरित्र लिहिण्याइतका मी मोठा नाही असे ह. भ. प. सोनोपंत दांडेकर म्हणत असत, तेथे माझी काय कथा!' (हे सुकले पान, पृ. ४) असे म्हणून दा. न. शिखरे आत्मचरित्राच्या वळणाने वाटचाल करणारे 'हीच माझी कमाई' हे पुस्तक लिहितात. बर्नार्ड शॉने मिस्किलपणाने खास शैलीत आत्मचरित्राबद्दल 'एका माकडाने दुसऱ्या माकडाला आपली वरगडी दाखवून बढाई मारण्यासारखे हे आहे.' असे जे म्हटले आहे त्यामुळे, कदाचित अमानित्वाच्या शिकवणुकीमुळे अनेकांनी आत्मचरित्र लेखन टाळलेले दिसते. या पार्श्वभूमीवर जन्मठेपेची शिक्षा झालेले श्री. नारायण महाडिक यांनी लिहिलेले 'कैदी नं ३१४६७' हे एक आगळे आत्मचरित्र आहे असे म्हणता येईल. खाजगी जीवनातील प्रणयरंगाबरोबरच, काळ्या पाण्याची झालेली शिक्षा भोगीत असताना तुरुंगातील जीवनाचे चित्रही अलिप्तपणाने त्यांनी रेखाटलेले आहे. कमालीच्या सच्चेपणाने, आत्मनिष्ठेने त्यांनी आपण आणि आपल्या भोवतीचे भलेबुरे सांगून टाकलेले आहे. स्वातंत्र्यवीर सावरकरांच्या सहवासातील श्री. नारायण महाडिक या निरपराध माणसाचे क्षण, मनाची विलक्षण पकड घेणारे म्हणून हृद्य झाले आहेत.

समारोप

विशिष्ट वर्षातील एका वाङ्मयप्रकारातील लेखनाचा परामर्श घेत असताना सर्वच लेखनाला संपूर्ण न्याय देता येईलच असे म्हणवत नाही. 'आत्मचरित्र हे आत्मशोधातून निर्माण झालेले आत्मचित्र व्हावे' हीच आत्मचरित्राबद्दलची अपेक्षा आहे. 'मी-पासून अलग झालेल्या 'मी' ने लिहिलेले आत्मचरित्र' हा श्री. ना. पेंडसे यांचा १९७४ सालातील नवा लेखनप्रयोग 'एक अपूर्व आत्मचरित्र' म्हणून संस्मरणीय राहील. वेगवेगळ्या पद्धतीने (विषय, कलात्मकता इ.) या आत्मचरित्रांकडे पाहता आले असते पण तशी मांडणी विषयवार वा कला-अकला या दृष्टीने न करता, श्री. ना. पेंडसे, केशवराव भोळे यांचे अपवाद वगळता बहुसंख्य आत्मचरित्रे कलाबाह्य क्षेत्रातील म्हणजे राजकीय, सामाजिक क्षेत्रातील असल्यामुळे अशा संपन्न आशयाच्या आत्मचरित्रांना योग्य न्याय मिळावा म्हणून आत्मचरित्रांचा स्वतंत्रपणे विचार केला आहे. १९७४ सालातील आत्मचरित्रातील अनुभवविश्व हे सर्वस्वी आगळे आणि मराठी रसिकांना नव्याने जाणवणारे आहे. अंतर्मुख झालेल्या मनाने-मोकळ्या मनाने घेतलेला आत्मशोध आत्मचरित्रात अपेक्षित असतो. त्यादृष्टीने १९७४ सालातील फार थोडी आत्मचरित्रे 'आत्म'निष्ठ बनून ही अपेक्षा पूर्ण करतात.



१९७४ मधील लघुकथा



उषा माधव देशमुख

एका छोट्याशा काळाचा छेद घेऊन ज्यावेळी वाङ्मयाच्या संदर्भात आपण विचार करू लागतो त्यावेळी ती गोष्ट मोठी अडचणीची होऊन जाते. कारण वाङ्मयविचाराच्या संदर्भात एखादे वर्ष म्हणजे एका क्षणासारखे होईल. अशावेळी एका विशिष्ट वर्षातील मराठी वाङ्मयामागे कोणत्या प्रेरणा होत्या आणि कोणत्या प्रवृत्तीमधून त्याची निर्मिती झाली ही गोष्ट निश्चित करणे सोपे नसते आणि मराठी लघुकथेच्या संदर्भात ज्यावेळी आपण विचार करू लागतो त्यावेळी ही गोष्ट आणखीनच अवघड होऊन जाते. अर्थात असे करणे अशक्य असते. असा वरील विधानाचा अर्थ नाही. मागे वळून १९७४ मध्ये डोकावू लागलो तर मराठी कथेचे विविध प्रवाह परस्परभिन्न, परस्परसमांतर आणि परस्परपूरक असे निर्माण झालेले जाणवतात. वाचकप्रिय कथाकारांची उपस्थितीही या वर्षात विशेष होती. भयकथा, विज्ञानकथा यांची एक समृद्ध भर या वर्षातील कथा-विश्वात पडलेली आहे. मराठी कथेचा वाचक इतर वाङ्मयप्रकारांच्या वाचकापेक्षा संख्येने कमालीचा मोठा आहे. त्या वाचकवर्गाची अभिरुची कमालीची भिन्न भिन्न असणे स्वाभाविकच आहे. आणि अशा वाचकाच्या अभिरुचीचे समाधान आणि लोल्य मराठी लघुकथा पुरविते आहे. हरिभाऊ आपट्यांच्या गुजगोष्टींनी स्वतःचा असा वाचकवर्ग सदभिरुचिसंपन्न असा निर्माण केला होता. आजचे कथाकार (काही अपवाद वगळता) वाचकांचा अनुनय करताना दिसतात. वाचकनिष्ठ अशी लघुकथा आज आकार घेताना दिसत आहे. एका विशिष्ट वर्गाचा किंवा एका वयोगटाचा विचार ही कथा करीत आहे असे नाही, तर सर्वसामान्यपणे आबालवृद्धांनाही रुचेल, मनोविनोदन होईल व भडक आणि मृगजळीविश्वात नेऊन सत्यजीवनाची विस्मृती घडवू शकेल अशी सवंग कथाही भरपूर प्रमाणात वाचकांना सहज उपलब्ध आहे. तिचा खप सर्वाधिक आहे आणि वाचकवर्ग तिच्यावर खूष आहे. अर्थात याही वस्तुस्थितीला अपवाद आहेतच!

वास्तविक वाङ्मय म्हणजे तरी काय असते? तर जीवनशक्तीच्या अनुभूतीचाच एक अनन्यसाधारण आविष्कार असतो आणि जीवनाची गती इतकी तीव्र आहे व वैविध्याने नटलेली आहे की त्या विविधतेचा संस्कार वाङ्मयावर झाल्याशिवाय कसा राहील! आणि कथावाङ्मयही त्याला अपवाद कसे होईल! म्हणून याच कालखंडातील इतर मराठी

वाङ्मयप्रकारांपेक्षा 'लघुकथा' ही समाजमनाच्या अभिरुचीचा लंबक कुणीकडे झुकत आहे हे विशेषत्वाने सांगू शकते. जवळ जवळ दोनतीन पिढ्यांचे आणि नवागतांचे कथालेखन या काळात सतत चालू असलेले दिसते. केवळ या सालातील दिवाळी अंकांची मोजदाद केली तर ती चारशे अंकांच्या घरात जाते आणि कथांची संख्या जवळ जवळ तीन ते चार हजारांच्या पलीकडे पोहोचते ! अर्थात या पद्धतीने मूल्यमापन करू लागलो तर त्या कथांवर अन्यायच होण्याचा संभव विशेष ! या सर्व व्याती-अतिव्यातींना टाळण्यासाठी या काळात जे कथासंग्रह भिन्नभिन्न प्रवृत्ती (वाङ्मयीन) दर्शवितात व काही प्रमाणात एका प्रातिनिधिक स्वरूपात लक्षात येतात त्यांच्या साह्याने कथालेखना-मागील प्रवृत्ती आणि प्रेरणा यांचा विचार करता येईल व त्यामधून मराठी लघुकथेने घेतलेले वळण स्पष्ट होईल. या वर्षात जवळ जवळ शंभर सव्वाशे कथासंग्रह प्रसिद्ध झाले आहेत. त्यातून वाङ्मयीनदृष्ट्या किती संग्रह समृद्ध आहेत, कथाकाराची जीवनानुभूती किती प्रमाणात अस्सलपणे अभिव्यक्त झाली आहे ? हे प्रश्न भेडसावतात. कारण एक सहजसाध्य वाङ्मयप्रकार म्हणून कथेकडे कथाकार बघू लागलेले दिसतात. त्यात नवेपणाने लेखन करणारेही असतात आणि चोरघडे, पु भा. भावे यांच्यासारखेही असतात.

नारायण धारप यांच्या 'भयकथा' किंवा श्रीकांत सिनकर यांच्या 'आरोपीच्या मागावर', 'गुप्तपोलीसकथा', 'ब्युटीपार्लर मर्डर केस' हे आणि अशाप्रकारचे इतर कथासंग्रह सामान्य माणसाच्या कुतूहलाचा विषय झालेले दिसतात. यातच आणखी भर म्हणजे वात्रा कदम आणि रतनलाल शहा यांच्या प्रणयकथांची. भयकथा, हेरकथा आणि प्रणयकथा या पद्धतीने हळूहळू आज जी अमाप लघुकथा निर्माण होत आहे तिचे खरोखर अस्तित्व किती आहे आणि शिळेपणाचा शाप तिला कसा लागणार आहे याची कथालेखकांनी दखल घेण्याची वेळ येऊन ठेपली आहे. कारण गतिशील अशा जीवनावर कोणता संस्कार, कोणती अनुभूती हे कथासाहित्य देऊन जाते ? रसिकगत विचार केला तर निराशाच पदरी पडत नाही का ? आणि लेखकांच्या संदर्भात विचार केला तर आपल्या भावानुभवाशी कथालेखक किती प्रमाणात प्रामाणिक आहेत हाही एक महत्त्वाचा प्रश्न पडतो. किंबहुना अर्नाळकरांच्या कथांचाच पुढील टप्पा म्हणून या कथांकडे बघावे लागत नाही का ? असे विविध प्रश्न मनात निर्माण होतात. वास्तविक प्रत्येकच काळात अशी कथा निर्माण होतच असते पण अलीकडे या प्रकारच्या कथांची निर्मिती विशेष वाढली आहे. कारण दैनंदिन वास्तव जीवनाचे सान्निध्य तिला विशेष मिळालेले असते. एखाद्या दैनिकात एखादी खुनाची बातमी वाचावी व लगेच तिला इत्थंभूत वृत्तकथनात्मक (Reportage), पद्धतीने श्रीकांत सिनकर यांनी कथारूप द्यावे यात वावगे असे काही नाही; पण त्यातूनही एक कलावंत मानल्याने जीवनानुभूतीचा संस्कार घडविता येणे अशक्य नाही आणि त्यामुळे या किंवा नारायण धारप याही कथाकाराच्या कथांना जो

चालू नाण्याचा शिक्का बसला आहे तो कमी करता येणे कष्टसाध्य आहे.

भयकथा, हेरकथांप्रमाणेच भूतकथाही एक नवा आकार घेत आहेत. पण जी गोष्ट गुप्त पोलिसी कथांची तीच याही कथांच्या संदर्भात जाणवते. नुसत्या कथासंग्रहांची संख्यात्मक वाढ होऊन चालणार नसून, वाङ्मयाच्या इतिहासाला अपेक्षित असलेली गुणरूप कलात्मकता अपेक्षित आहे. या कथांचे एकीकडे स्वागत करावेसे वाटते; कारण एक प्रचंड प्रमाणातील वाचकवर्ग त्यांनी हस्तगत केला आहे. या वाचकवर्गात सर्व स्तरांतील आणि वयोगटांतील माणसे आहेत. प्रेमाच्या त्याच त्या त्रिकोणात्मक आणि चौकोनात्मक विषयाकडून एका वेगळ्याच जीवनानुभवाचे दर्शन वरील कथाकार घडवीत आहेत; पण त्यात अंतर्मुखता नाही, सुसंगत वैचारिकता नाही आणि आशयाची खोलीही नाही. वास्तविक कधी नव्हे इतकी विविधता आज मराठी लघुकथेला येत आहे. या विविधतेबरोबर जर ही कथा अधिक अंतर्मुख झाली तर तिलाही मानाचे पान मराठी वाङ्मयाच्या इतिहासकाराला द्यावे लागेल !

गुप्तपोलिसी कथांबरोबर गेल्या पिढीच्या कथाकारांचेही कथासंग्रह या वर्षी प्रसिद्ध झाले आहेत. वामनराव चोरघडे यांचा 'ख्याल', पु. भा. भावे यांचा 'ध्यास' (दुसरी आवृत्ती), 'हिंगट पेटीचे रहस्य', 'प्रेम' हे कथासंग्रह, अच्युत बर्वे यांचा 'पाठमोरी', अ. शं. अग्निहोत्री यांचा 'रहाटगाडगे', श्री. ज. जोशी यांचा 'पालवी', द. मा. मिरासदार यांचा 'गंमत-गोष्टी', स्नेहलता दसनूरकर यांचा 'स्नेहकथा' या सर्वच कथासंग्रहांतून त्या त्या कथाकारांची जीवनानुभव स्वीकारण्याची जी एक विशिष्ट शैली आहे, पद्धती आहे त्याच रीतीने पण हळव्या पद्धतीने भावानुभव गोचर होताना दिसतो. पु. भा. भावे किंवा चोरघडे यांची कथा एखाद्या घरंदाज गर्भश्रीमंत इजारदाराचे भूतकालीन अवशेष केविलवाणे डोळ्यात भरावे तशी झाली आहे. या कथाकारांची अनुभव घेण्याची आणि तो अभिव्यक्त करण्याची एक मर्यादा आता स्पष्टच जाणवते. त्यामुळे जेव्हा पु. भा. भावे भूमिगत चळवळ, क्रांतिकारक आणि त्यांचे कार्य या संदर्भात अचानक हास्यस्फोट निर्माण करण्याचा प्रयत्न करतात त्यावेळी गंभीर अशा भावानुभवाला तडा जातो आणि रंजनमूल्याला आता श्रद्धामूल्यापेक्षा पु. भा. भावे अधिक महत्त्व देऊ लागलेले दिसतात. जी गोष्ट पु. भा. भावे यांची तीच वामनराव चोरघडे, अच्युत बर्वे, अग्निहोत्री यांची झाली आहे. एके काळी याच कथाकारांनी मराठी कथेची कोंडी फोडून तीत रसिले आणि चैतन्यमयी अनुभवविश्व निर्माण केले होते. स्वतःचा एक विशिष्ट ठसा मराठी लघुकथेवर उमटविला होता. ती अस्सलता आता त्यांच्या कथेतून धूसर होत चालली आहे.

आ. क. कुरुंदवाडे यांचा 'हाडवैर', आनंद यादव यांचा 'घरजावई', वि. स. वाळिंबे यांचा 'फसलेला क्षण', वा. ना. घोरपडे यांचा 'योगायोग', वि. स. गवाणकर यांचा 'सच्चा नागनाथ', आ. रा. फुले यांचा 'सौभाग्य', गोवईकर यांचा 'पोपटपंची',

कृपसागर मेश्राम यांचा 'थापेबाजी', पंडित गुरव यांचा 'विकास' हे कथासंग्रह विशेष वाचनीय वाटतात. नव्या पेल्यातील जुन्या पेयापेक्षा वरील कथाकारांसारखे नवे कथाकार लक्ष वेधून घेतात व त्यातून ग्रामीण जीवनाला आलेला आकार, शहरी व ग्रामीण संस्कृतीतील रस्सीखेच आणि या सर्व जीवनदर्शनाला मिळालेली एक निर्मळ नर्म विनोदी किनार! यामुळे या कथाकारांच्या कथांतून केवळ रंजनात्मकतेला थारा दिला गेलेला आढळत नाही तर जीवनाची जाणीव प्रतीतिपूर्ण पद्धतीने व्यक्त करण्याचा समंजस प्रयत्न व्यक्त होतो. आशयाची कसदार अभिव्यक्ती ही विशेषतः अनुभवाच्या कसदारपणावर अवलंबून असते. याही दृष्टीने या नव्या कथाकारांकडून अपेक्षा निर्माण होतात. हे कथाकार मुख्य म्हणजे स्वतःच्या अनुभवांशी एकनिष्ठ आहेत. कुणाचे अनुकरण किंवा हळवा ग्रामीणपणा त्यांनी स्वीकारलेला दिसत नाही. ग्रामीण भाषेपेक्षा ग्रामीण जीवनानुभव व्यक्त करण्यातील त्यांचे अगत्य कौतुकास्पद वाटते; कारण गेल्या दहा वर्षांपूर्वीची ग्रामीणकथा स्वतःची एक मर्यादा निर्माण करून थांबली होती तिला आजचे आनंद यादवांसारखे किंवा मेश्राम, कुरुंदवाडे आणि रा. रं. बोराडे हे लेखक केवळ विनोदावर किंवा पाटील आणि राजकारण इतक्या मर्यादित कक्षेच्या संदर्भात ग्रामीण जीवनानुभव स्वीकारीत नसून एक वास्तवाचे भान आणि अनलंकृत शब्दकळा यांच्या साह्याने कथांतील अनुभवविश्व भावपूर्ण रीतीने गोचर करीत आहेत. एक प्रकारचा ताजेपणा, टवटवीतपणा त्यांच्या कथेला येत आहे. आनंद यादव यांना 'गोतावळ्या'त जे अपूर्वाईने साधले त्याची पार्श्वभूमी तयार झाली त्यांच्या कथालेखनात! समाजातील विविध स्तरांतून नवे नवे कथाकार पुढे येत आहेत, याही दृष्टीने मराठी कथेच्या विकासास गुणात्मक आणि संख्यात्मक दृष्ट्या काही वेगळेपणाच्या संदर्भात वरील कथाकार अपेक्षा निर्माण करतात.

रत्नाकर मतकरी व शरच्चंद्र चिरमुले, चंद्रकांत वर्तक हे कथाकार आपल्या वेगळ्या वाटा आणि वळणांमुळे मराठी कथाविश्वात वेगळे उमटून दिसत आहेत. पैकी 'कॉग्ज' हा चिरमुले यांच्या 'श्री शिल्लक' नंतरचा कथासंग्रह खूप अपेक्षा निर्माण करणारा आणि नीटस व मोजके लिहिणारा आणि गुणवती कथा देणारा हा कथाकार. 'अहो भाग्यम्' सह एकूण अकरा कथा 'कॉग्ज' मध्ये एकत्रित केल्या आहेत. जीवनाची अर्थहीनता आणि गतिशीलता यांच्या तणावात सापडलेला कथानायक आणि त्याच्या नजरेतून न्याहाळलेले अन्तर्विश्व यांच्या अतूट धाग्यांनी चिरमुले आपला कथापट विणीत जातात. निरर्थक जीवनात शेवटी सत्य कोणते व असत्य कोणते? चांगले काय आणि वाईट काय? योग्य कोणते आणि अयोग्य कोणते या प्रश्नांनी त्रासलेला पण शेवटी निरुत्तर राहिलेला माणूस शोधण्याचा प्रयत्न कथाकार करतो. चिरमुले आपल्या कथेला एक प्रकारच्या गूढ-गंभीर वातावरणाच्या धुक्यात सोडून देतात, असे वाटते. माणसाच्या मनाची निगूढ, अथांग, निसरडी भाववृत्ती आणि त्याच्या उपस्थिती-

पेक्षा त्याचा असलेला वेगळेपणा—वागण्याचा आणि असण्याचा—यांची उकल ही कथा करते. त्याचप्रमाणे माणसाचे माणूसपण, त्याच्या इच्छा-आकांक्षा, नियतीपुढे त्याची होणारी विकल अवस्था या संदर्भात शोध घेण्याच्या प्रयत्नात ही कथा उमलत जाते. त्यामुळे तिचे निवेदन आणि बांधणी कधी दोन पातळींवरून तर कधी समांतर स्वरूपात व्यक्त होते. ज्या व्यक्तिरेखांच्या संदर्भात चिरमुले माणसांचे माणूसपण शोधतात त्या व्यक्ती या उच्चभ्रू मध्यमवर्गीय अशा आहेत व त्यांचा समाजातील विविध स्तरांतील माणसांशी चाललेला विरोध, द्वंद्व हे अनाहूतपणे जसे निर्माण होते तसेच अवचित क्षणी संपतेही ! त्यातून दर्शन घडते ते निखळ मानवी स्वभावातील विविधतेचे ! सूर्य ढगाआड जावा आणि दिशा धूसर होत आहेत असे वाटत असतानाच पुनः सूर्यदर्शन घडून पूर्ण आसमंत तेजाळून जावा. तसे 'कॉग्ज' मध्ये घडते. कथेची एकसंधता, अनुभवाची एकपिंडता आणि अभिव्यक्तीची पृथगात्मता यामुळे चिरमुले यांची कथा आपला ठसा समग्र मराठी कथावाङ्मयावर ठेवून जाते आहे. आणि असे घडत असता कुठेही अभिनिवेशी शब्दलौल्य नाही, व्यक्तिरेखांचा गजबजाट नाही किंवा वातावरणाची महिरप नाही. सारे कसे उत्स्फूर्त, सहजसौंदर्यान्वित असे.

शरच्चंद्र चिरमुले यांच्या कथांप्रमाणेच प्रा. चंद्रकांत वर्तक यांचा 'मनमोर' वाचकांचे लक्ष वेधून घेतो. नवेपणाच्या खुणा या कथेतून दिसू लागल्या आहेत. त्यांच्या आधीच्या कथासंग्रहापेक्षा काहीतरी वेगळे आणि चांगले देणारा हा कथासंग्रह ! एकतर त्यांची कथा विशेष दीर्घ होऊ लागली आहे. तिची दीर्घता ही अनुभवाची अंगभूत दीर्घता असते; त्यामुळे आस्वादनक्रियेला कुठेही उणेपणा येत नाही. एखादी भाववृत्ती पकडून तिच्या साहाय्याने आशयाची वलये उमलवीत जाणे हा या मनाचा जणू छंदच आहे, असे वाटते. कधी जीवनातला एखादा क्षण यावेळी केन्द्रीभूत होतो तर कधी एखादी व्यक्तिरेखा ! व्यक्तिसमूहांच्या परस्परभावनिक क्रिया-प्रतिक्रिया आणि त्यामुळे निर्माण होणारे विविध भावनिक ताण यांची एक कलात्मक घडण अपरिहार्यपणे कथारूप घेऊन अवतरत असते. वर्तक यांची कथा विशेषत्वाने सामान्य माणसाच्या सुखदुःखात रस घेणारी झाली आहे. उदा. 'फेरा' 'दंड' 'पांढरी माती' या कथांची सुघड बांधणी आणि आशयाची अपरिहार्य अभिव्यक्ती यामुळे या कथा वाचकाच्या कुतूहलाचा विषय होतात. 'अंधार लाटा' आणि 'हरवलेले विरलेले' या कथांतून जणू कथाकार आत्मशोधनाच्या संदर्भात विचार करू लागलेला दिसू लागतो. अशावेळी मात्र कथेचे बांधीव रूप नाही म्हटले तरी ढासळते. प्रतिमांची अपरिहार्य निर्मिती हाही या कथांचा एक विशेष म्हणावा लागेल. अनुभवांची समृद्धता आणि त्या अनुभवांना पेलणारी आणि व्यक्त करू पाहणारी भाषा यांचे मोठे एकात्म रूप वर्तकांच्या कथेतून जाणवते. कोणत्याही प्रस्थापित कथाकाराचे ऋण न स्वीकारता स्वतःचा असा वेगळा मार्ग न्याहाळता येणे ही गोष्ट वाटते तशी सोपी नाही. कारण मराठी कथेच्या संदर्भात जाग-

जागी अशी विविध प्रलोभने कथाकारांच्या समोर सिद्ध आहेत. त्यांना टाळून आणि आपल्या अनुभवांशी प्रामाणिक आणि एकनिष्ठ राहून चिरमुले काय किंवा वर्तक काय यांची कथा पुढचा मार्ग आक्रमीत आहे. हे या काळातील एक महत्त्वाचे वैशिष्ट्य.

अनुराधा पुनर्वसु यांचा ‘ अस्सा नवरा...’, मालती निमखेडकर यांचा ‘ मयूरा ’ आणि विजया राजाध्यक्ष यांचा ‘ अनोळखी ’ हे कथासंग्रह या वर्षी प्रसिद्ध झाले. पैकी अनुराधा पुनर्वसु आणि मालती निमखेडकर यांच्या कथासंग्रहातून नवागताच्या खुणा स्पष्ट जाणवतात. अन्तर्मुखतेची, परिश्रमांची आणि अनुभवाला तटस्थपणे न्याहाळण्याची गरज फार जाणवते. केवळ भाषेचे मोहजाळ निर्माण केले तर त्यात अनुभवाचा कोवळा जीव गुदमरून गेल्याशिवाय कसा राहील ! मात्र विजया राजाध्यक्ष यांची कथा म्हणजे नवे तंत्र; आशयाच्या आणि अभिव्यक्तीच्या नव्या वाटा आणि नवी वळणे ! आजच्या कथालेखिकांत त्यांना अग्रेसर म्हणावे लागेल. गुणात्मक आणि तंत्रात्मक नव्या वाटा न्याहाळण्याचा जणू सतत प्रयत्न हे कलावंताचे मन करीत असते. त्यामुळे विजयाबाईंच्या कथा एका स्त्रीने लिहिल्या म्हणून वेगळ्या वाटत नाहीत. जीवनाच्या तीव्रगर्तातील एक नस पकडून अनुभवाची संथ लय उलगडत जाणे हा या मनाचा छंद आहे. म्हणून त्यांच्या कथांचा चेहरा आणि अंतरंग ‘ स्व ’चे असते. मानवी मनोव्यापारांचे, जाणिवांचे आणि भावनांचे पदर उलगडत असता, पाहता पाहता कथा संपते आणि वाचक काहीतरी वेगळे अनुभवतो, काहीतरी वेगळे मिळाल्याचा आनंद उपभोगतो. स्त्री-पुरुष या आदिम तत्त्वाला समजावून घेणे, त्यांच्या क्रिया-प्रतिक्रियांचा अन्वयार्थ लावणे या सर्वांच्या साह्याने जीवनानुभूतीची हलक्या हाताने पखरण करीत जाणे असा या कथांचा घाट असतो. त्यामुळे विजयाबाईंच्या कथांचे वातावरण प्रामुख्याने संस्कारित, उच्चभ्रू सुशिक्षित अशा वातावरणातले असते. त्यात आठवणींना, घटनांना आणि तपशिलाला महत्त्व मिळते व त्या सर्वांतून कथानक म्हटले तर गुंफले जात असते म्हटले तर एक भाववृत्ती प्रगट होऊन कथा संपलेली असते, धूसर संध्याकाळसारखी मनावर गूढ संस्कार करीत ! उत्कट प्रतिमांची आणि अनुभवाच्या नाट्यपूर्ण अभिव्यक्तीची किनार विजयाबाईंच्या ‘ अनोळखी ’त असूनही ती तुमची आमची वाटत असते. आणि अशी वाटत असूनही काहीतरी अपूर्वाचे मिळविल्याचा आनंद देणारी कथा विजयाबाई देत असतात. त्यातून त्यांच्या समृद्ध, प्रगल्भ आणि उदार अशा वाङ्मयीन व्यक्तिमत्त्वाचीही ओळख वाचकाला पटत असते. अनुभवाची संथ लय आणि अबोल भावनांची स्निग्धता यांच्या साह्याने तरल अनुभवविश्व आकाराला येत असते. एखाद्या स्वरशिल्पासारखे ! बिंदू-बिंदूने रांगोळीच्या रेषा जोडल्या जाव्या आणि बघता बघता एक सुंदर कलाकृती तीतून प्रगट व्हावी तशी काहीशी अवस्था विजयाबाईंच्या कथांची आहे. तरल संवेदनाविश्वाने व्यापलेली पण गूढ हुरहूर वाटायला लावणारी. कधी लौकिक तारुण्यातील प्रणयाच्या किनाऱ्यावर रेंगाळणारी तर कधी वृद्धांच्या अन्तःकोषात जाऊन प्रणयाचा कोवळा अंकुर

जपणारी, कधी एकाकी मनस्विनीच्या मनाचे पापुद्रे उलगडणारी तर कधी दोन पिढ्यांतील मानसिक दूरान्वयामुळे निर्माण झालेल्या अंतर्विरोधाची गती, लय पकडणारी अशी कथा आपल्या अनोख्या शब्दकलेने मराठी कथेला एक नवे वळण देण्यात समर्थ ठरली आहे. त्यामुळे इतर मराठी लेखिका आणि विजयाबाई यांच्या कथा यातील अंतर अजूनही कमी होत नाही.

एकोणीसशे त्र्याहत्तरचा संधिकाळ आणि चौऱ्याहत्तरचा कालखंड यात निर्माण झालेल्या मराठी कथेचा धावता आढावा घेण्याचा प्रस्तुत प्रयत्न आहे. त्यामुळे प्रत्येक कथासंग्रह किंवा प्रत्येक कथाकार यांचा उल्लेख करीत जाणे जवळजवळ अशक्य आहे. ज्या ज्या कथाकारांमुळे मराठी लघुकथेला अंगकळा प्राप्त झाली व ज्यांच्यामुळे एक नवा मांड मराठी कथाविश्वात मांडला गेला त्यांच्या साह्याने १९७४ साली मराठी कथेचे वारे कोणत्या दिशेने वाहात होते ते दर्शविले आहे. आणि त्या साह्याने मराठी लघुकथेचे वास्तवदर्शन आणि आलोचनात्मक रेखालेख काढण्याचा प्रस्तुत प्रयत्न !

या सालात काही अनुवाद इतर भाषाभगिनींतून झाले. भयकथा, गुप्तहेरकथा, आणि प्रणयकथा यांना विशेष मागणी असलेली दिसून आली. जुन्या पिढीचे लेखक आपल्याच रिंगणात फिरत राहिल्यामुळे निर्माण झालेली त्यांच्या कथाविश्वाची चाकोरी अधिक स्पष्ट झाली.

आनंद यादव, शरश्चंद्र चिरमुले आणि विजया राजाध्यक्ष हे कथाकार अजूनही आपल्या कथेचे सर्वार्थी नावीन्य आणि ताजे टवटवीत रूप टिकवून आहेत हीच या वर्षाची जमा !



अभिप्रायार्थ आलेली पुस्तके

श्रीदामोदर पंडितविरचित चौपद्या : संपादक म. प. पेठे; वि. ग. पोंक्षे, मराठी-संशोधन मंडळ प्रकाशन, मुंबई, पृ. ३२ किं. २ रु.

विष्णुबुवा ब्रह्मचारी ह्यांचे राजनीतिविषयक निबंध : मराठी संशोधन मंडळ प्रकाशन, मुंबई, पृ. २३ किं. ३ रु.

दिलखुलास : सुभाष भेंडे, विश्वमोहिनी प्रकाशन, पृ. १२८ किं. १४ रु.

रणजी : शंकर अभ्यंकर ,, पृ. १०४ किं. ७ रु.

१९७२ मधील कथा



डॉ. सुधाकर के. भोसले.

कलावंत आपला प्रकृतिधर्म, जीवनासंबंधीच्या त्याच्या कल्पना, अपेक्षा आणि एकूण त्याचे जीवनानुभव यातून निर्माण होणाऱ्या प्रतिक्रिया या अनुषंगाने लिहीत असतो. आजचे जीवन असुरक्षित, अशांत आहे. मोहवस्तूंची गर्दी झाली. रेलचेल झाली. पण साधे अन्न, आसरा यांसारख्या जीवन जगण्यास आवश्यक असलेल्या गोष्टींचे 'प्रश्न' झाले. एकदा कोणत्याही गोष्टीचा 'प्रश्न' झाल्यावर तो मग 'उग्र' होण्यास वेळ लागत नाही! स्वास्थ्य, सुरक्षितता, विश्वास गमावून बसलेल्या या माणसाला प्रतिष्ठेने जगावेसे वाटते, काही यथार्थ करावेसे वाटते, सुखं उपभोगावीशी वाटतात. पण हे सारे मिळत नाही. परिस्थिती, माणसामाणसांमधले स्वार्थ, प्रश्नांना आणि प्रयत्नांना मिळणारी अनिष्ट वळणे यामुळे माणूस पुरता गोंधळून, भांबावून गेला आहे. त्याच्या मनावरले ताण वाढत चालले आहेत. दुष्काळ, भेसळी, महागाई, गुंडगिरी, बुवाबाजी, खोल जखमा, खोट्या मलमपट्ट्या यामुळे तो उद्‌ध्वस्त झाला आहे. या किंवा अशा प्रकारच्या मानवी दुःखांना मराठी कथेत वाचा फुटते काय? नैसर्गिक आपत्ती, दंगली, क्रांती, रूढी, नवीन पंथ इ. मुळे निर्माण होणारे प्रश्न यांचे मराठी कथेत दर्शन घडते काय?

कथेने नियतीचा, मानवी सुखदुःखाचा वेध घेतला पाहिजे. मानवामानवातील संबंध उलगडून पाहिले पाहिजेत, मानवी अस्तित्वाचा अर्थ जाणण्याचा प्रयत्न केला पाहिजे. अभिरुची जोपासत माणसामाणसामधील अंतर कमी करणारी, मन रिझवणारी करमणूक केली पाहिजे.

या दृष्टीने कथासंभाराकडे पाहिले तर निराशाच पदरी पडते. बहुसंख्य कथाकारांची कथेबद्दलची एकूण समज अगदी अल्प किंवा मर्यादित असावी असे दिसते. त्यांचा जीवनानुभवही तोकडा आहे. तो लेखक एकूण जीवनाकडे, आपल्या पलीकडच्या असीम विश्वाकडे जिव्हाळ्याने पाहणारा कोणी प्रगाढ सहानुभूती असलेला 'सहृदय' आहे असे वाटत नाही. तो अलिप्त, उदासीन, अज्ञ किंवा उथळ प्रकृतीचा वाटतो. मानवी जीवनातील गुंतागुंत, नाट्य सूक्ष्मत्वाने आणि स्पष्टत्वाने पाहण्याची त्याची क्षमता आहे हे जाणवत नाही. मानवी व्यवहार तो वरवर पाहतो आहे. सामान्यांच्या पाहण्यात आणि त्याच्या पाहण्यात काही फरक आहे असे प्रत्ययास येत नाही. सांगण्याचे कसब,

लिहिण्याची चिकाटी आणि प्रसिद्धीचे तंत्र त्याला साधलेले आहे एवढेच त्याच्या बाबतीत वेगळेपण आहे हे लक्षात येते.

जीवनातील गुंतागुंत, कूट गणिते ही या सामान्यपणे प्रसिद्ध होणाऱ्या मराठी कथांत येतच नाहीत असे नाही. पण येतानाच ती 'थोडं थांबा, सारं काही व्यवस्थित होईल, अशी जणू आश्वासन देत येतात ! या लेखनात प्रेमाचे ठराविक त्रिकोण, विवाहबाह्य प्रेमसंबंध, मध्यमवर्गीय दृष्टिकोणातून सुखदुःखाचे वेध घेऊन केलेली हळवी चित्रणे, खेड्यातल्या तथाकथित पुढाऱ्यांची लफडी, त्यांचा कावेबाजपणा आणि इरसालपणा, झोपडपट्टीतले दैन्य, दारिद्र्य, काही स्त्रीपुरुषांचे स्वैर जीवन, (बऱ्याच वेळा या चित्रणाचाच ठसा शिल्लक राहतो. आणि या जीवनाविषयी वेगळेच कुतूहल निर्माण होते !) वेश्येकडे पाहण्याचा हळवा भूतदयावादी दृष्टिकोण, उच्चभ्रू लोकांचे, सुखाच्या मागे धावणाऱ्या किंवा परिस्थितीची शिकार झालेल्या स्त्रीचे सनसनाटी जीवन, फसवाफसवीच्या प्रकाराप्रमाणे हसवाहसवीचे कृत्रिम, भडक 'विनोदी' लेखन इत्यादी गोष्टी येतात. हे जीवनदर्शन केवळ माफक नव्हे तर मामुली किंबहुना फसवेही असते. त्यामुळे हे जग नकली बनावट वाटते.

या कथासंग्रहांनी वाचकांची पुरेशी करमणूकही होत नाही. उत्कंठा, कुतूहल वाटत राहावे असे त्यामध्ये विशेष काही नसतेच. कारण लेखकाचा कल, रोख, त्याची दृष्टी, विचारसरणी, त्याच्या मनातील बेत आणि हेत याची कल्पना वाचकाला आधीच येते. एकदा विनोद काय आहे हे माहीत झाल्यानंतर तो ऐकण्याची गमत—पुन्हा आणखी सामान्य निवेदक सांगत असताना—जशी आपण अनभवू शकत नाही तसे येथे होते.

अशा प्रकारच्या अनेक कथासंग्रहांना (त्यांच्या नावांची दीर्घ यादी मुद्दामच देत नाही) वगळून काही निवडक कथासंग्रहांचा विचार येथे प्रस्तुत आहे.

'कॉग्ज' 'सोनेरी मनाची परी' 'यमुनातीरीचे बुलबुल' असे काही आणि 'वेनवाड' 'गोष्ट साधी सरळ सोपी' सारखे चांगल्याची ग्वाही देणारे असे हाताच्या बोटावर मोजता येतील इतकेच कथासंग्रह उत्तम, चांगले किंवा उल्लेखनीय आहेत. दुसऱ्या प्रकारच्या कथासंग्रहांत दोन तीन कथा गुणवत्तेच्या दृष्टीने वरच्या दर्जाच्या दिसतात. बाकीच्या कथा पुस्तक तयार व्हावे यासाठी अंतर्भूत केल्या आहेत असे वाटते. एखाद-दुसऱ्या कथेत लेखकाच्या मानवी जीवनाचा वेध घेण्याच्या शक्तीचा प्रत्यय येतो. तेथे त्याचा 'सूर' लागलेला दिसतो. पण सर्व संग्रह वाचून पाहता इतर ठिकाणी सूर न लागताही गाणे थांबलेले नाही असा अनुभव येतो ! व्यापक जीवनासंबंधीच्या सूक्ष्म प्रत्ययांनी या लेखकांचे अंतरंग प्रकाशित झाले आहे, कागदावर उतरणाऱ्या त्या प्रकाशरेषांच्या वाक्यांनी सबंध कथासंग्रह न्हाऊन निघाला आहे असे दिसत नाही. असे का व्हावे ? मराठी कथालेखकाचा एकूण वकूब कमी आहे काय ? काही काळातच त्याची जीवनांतर्भेदी दृष्टी क्षीण होते काय ? एकाग्रतेचे सातत्य त्याला झेपत

नाही काय ? असे प्रश्न डोळ्यांसमोर उभे राहतात. या संदर्भात दुसरेही एक कारण संभवते—

विविध मासिकांतून, दिवाळी अंकांतून या कथा प्रसिद्ध झालेल्या आहेत. बरीचशी मासिके ही रंजनप्रधान आहेत. प्रवासात, फावल्या वेळात करमणूक व्हावी अशासाठी वाचणाऱ्या लोकांचा,एक मोठा वर्ग आहे. त्या वर्गासाठी मासिके आणि त्या मासिकांसाठी कथा असा हा प्रकार आहे. यामुळे सफाईदार, चटकदार, आकर्षक भाषेत वाचकांचे माफक मनोरंजन झाले की काम भागले अशी लेखकाची कथा लिहिण्यामागे भूमिका असते. अशा कथांचे परीक्षण श्रेष्ठ कथांच्या कसोट्या लावून करणे खुद्द लेखकांनाही आवडणार नाही ! कारण आपण श्रेष्ठ कथा लिहिली असा त्यांचा तेथे दावाच नसतो !

एवढ्या प्रास्ताविकानंतर आता मुख्य विषयाकडे वळावयाचे आहे—

१९७३ या वर्षी प्रसिद्ध झालेल्या कथांचा विचार येथे करावयाचा आहे. या कथासंग्रहांतील बऱ्याचशा कथा आरंभी निरनिराळ्या मासिकांतून प्रसिद्ध झाल्या आहेत. म्हणजे काही कथा १९७३ सालापूर्वीही प्रकाशित झाल्या आहेत. ('यमुनातीरीचे बुलबुल' या कथासंग्रहातील कथा तर १९४१ पूर्वी प्रसिद्ध झाल्या आहेत !) तेव्हा काटेकोरपणे बोलावयाचे झाल्यास १९७३ साली लिहिलेल्या नव्हे तर १९७३ साली पुस्तकरूपाने प्रकाशित झालेल्या कथांचा विचार येथे प्रस्तुत आहे.

१९७३ साली स्थूलमानाने ५०-५५ कथासंग्रह प्रसिद्ध झाले आहेत.

लेखकांच्या यादीत (नेहमीप्रमाणे) काही प्रथितयश आणि काही नव्या लेखक-लेखिकांचे संग्रह आढळतात.

या संग्रहांच्या यादीत (पुन्हा नेहमीप्रमाणे) सामाजिक, ऐतिहासिक, विनोदी, ग्रामीण, रहस्यमय इ. इ. प्रकारचे संग्रह आहेत. यामधून 'सोनेरी मनाची परी' हा रत्नाकर मतकरी यांचा वेगळ्या धर्तीचा आणि धाटणीचा संग्रह आपला वेगळेपणा आणि गुणवत्ता यामुळे लक्ष वेधून घेतो.

मर्यादित काळात उपलब्ध झालेल्या कथासंग्रहांचा विचार येथे केला आहे. काही महत्त्वाचे कथासंग्रह (उदा० उत्तररात्र, ना. व्यं. देशपांडे, 'वीज' प्रल्हाद वडेर इ.) मला मिळू शकले नाहीत. त्यांचा विचार मला अर्थातच करता आला नाही हे दिलगिरीपूर्वक नमूद करणे मी माझे कर्तव्य मानतो.

'प्रेम' व 'पिंगट पेटीचे रहस्य' हे पु. भा. भावे यांचे दोन कथासंग्रह. भावे यांनी एकेकाळी काव्यात्मक, उपरोधपूर्ण, गंभीर, विनोदी अशा विविध प्रकारच्या प्रभावी, परिणामकारक कथा लिहिल्या. 'एकेकाळी' म्हणण्याचे कारण की आज त्यांच्या कथा वाचताना पूर्वीचे ते विशेष त्यांच्या कथांत आढळून येत नाहीत. पुनरुक्ती, पाल्हाळ यामुळे त्यांच्या कथा पसरट होत जातात. स्वदेश, स्वधर्म, स्वभाषा याविषयी ज्वलंत निष्ठा, आदर्शाची अनिवार ओढ, नव्या आचार विचारांबद्दल तुच्छताबुद्धी या त्यांच्या

मतांचा कथेतील आढळ व आग्रह काही वेळा प्रचाराप्रमाणे वाटू लागतो. उपदेशाचा सूर, वर्णनातल्या तपशिलाचा अनिवार सोस कंटाळवाणा होऊ लागतो. त्यांचे अभिमान आणि अट्टाहास हे जेव्हा काव्यात्मकतेवर, कलात्मकतेवर कुरघोडी करतात तेव्हा त्यांची कथा विसकटून जाते. ' पिंगट पेटीचे रहस्य ' मधील कथा वाचताना ते कथावस्तूला साधन-रूप बनवितात. आपल्या मतांचे, विचारांचे वाहन करतात हे उघड उघड लक्षात येते. या प्रेरणा कलात्मक रूपाला बाधक आहेत हे त्यांच्या कसे ध्यानात येत नाही ? यामुळे त्यांचा विनोद, उपरोध जेव्हा लक्ष्य बरोबर निवडले जात नाही तेव्हा निकोप राहत नाही. चेष्टा कुचेष्टेकडे, विडंबन विटंबनेकडे वळू लागते (उदा. पिंगट पेटीचे रहस्य) ' मुलांच्या चालीने ' ' नम्रसंघाला भेट ' अशा कथांतील उपरोध मात्र मार्मिक आहे. ' प्रेम ' कथासंग्रहातील काही कथा अतिरंजित आहेत (रोमा, अकल्पनीय, पंखा इ.) ' प्रेम ' किंवा ' येस डॉक्टर ' अशा चांगल्या कथाही येथे आहेत. पण तरीही कोमल काव्यात्मकता किंवा ' झपाटलेपण ' येथे अनुभवता येत नाही.

थोरल्या माडगूळकरांचा ' सोने आणि माती ' हा संग्रह सुजाण वाचकांना समाधान देणारा आहे. ' अनुत्तरित ' या लहान कथेतून नियतीचा अतर्क्य खेळ पाहून लेखकाने शेवटी स्वतःलाच विचारलेला प्रश्न व्याकुळ करणारा आहे. ' शेवटचा शब्द ' मधील एका खानदानी घरंदाज, नीतिनिष्ठ काकीसाहेबांनी मरण्यापूर्वी उच्चारलेल्या शब्दांतून आत्म्याच्या गूढ प्रवासाची प्रत्ययास येणारी चमत्कारिकता मनाला चक्रावून टाकणारी आहे. माडगूळकरांची शैली अनलंकृत आणि गतिमान आहे. पुन्हा ती खानदानी आणि खास मराठी आहे.

शंकर पाटलांच्या ' फक्कड गोष्टी ' म्हणजे फक्कड ' चुटके ' आहेत. खेड्यातील बिलंदर, महाधूर्त लोक, पुढारी, त्यांच्या कारवाया, हिकमती, गमतीजमती हा त्यांच्या बहुतेक कथांचा विषय आहे. पाल्हाळामुळे चुटक्यातील चटकदारपणा बऱ्याच वेळा निघून जातो. मुळातच कमी जीव असलेला तो चुटका विस्ताराच्या सोसामुळे काही ठिकाणी ' भुक्कड ' होऊन जातो ! पाटलांची लेखणी बरीच मिस्किल, चहाटळ आहे. या दृष्टीने त्यांची ' नहाण ' ही गमतीदार कथा वाचण्यासारखी आहे. कथाकथनामुळे अधिकच लोकप्रिय झालेल्या कथाकार पाटलांच्या कथा वाचताना डोळ्यांसमोर नकळत कथा सांगत असलेले कथाकार पाटील उभे राहतात ! त्यांची खुबीदार बोलण्याची ढब, लकब ही शब्दाशब्दांतून, वाक्यावाक्यांतून त्यांच्यासहित गोचर होऊ लागते. पाटील जेव्हा कथा सांगतात तेव्हा कथेतील व्यक्ती, प्रसंग उभे राहतात तर अलीकडच्या त्यांच्या चुटकावजा कथा वाचताना त्यातून कथेतील व्यक्ती आणि प्रसंग डोळ्यांसमोर उभे राहण्याऐवजी पाटील डोळ्यांसमोर उभे राहतात ! असे का व्हावे ! मला वाटते, पाटील हे ' सांगण्यासाठी ' म्हणून तर कथा लिहीत नाहीत ना ? नाटकातले, पटकथेतले वाचताना बऱ्याच वेळा निर्जीव वाटणारे संवाद रंगभूमीवर किंवा पडद्यावर जिवंत

आणि रसरशीत वाटतात. तसे पाटील यांचे लेखन हे वाचण्यासाठी होत नसून पाहण्यासाठी, ऐकण्यासाठी होत आहे असे वाटते. वळीव, ऊन, दसरा, वेणा यांसारख्या फार वेगळ्या आणि थोर कथा लिहिणाऱ्या पाटलांनी चुटके, गोष्टी लिहिता लिहिता अधूनमधून चांगल्या कथा दिल्या पाहिजेत अशी अपेक्षा केली तर काही चूक ठरेल काय? याच संग्रहातील स्वतःच्या जीवनासंबंधी त्यांनी लिहिलेली ' एक अमर कहाणी ' ही मोठी मनोरंजक आणि नवलपूर्ण आहे

जी गोष्ट शंकर पाटलांची तीच गोष्ट द. मा. मिरासदारांची. यांनीही एके काळी फार श्रेष्ठ कथा लिहिल्या. घरी चांगला स्वयंपाक करून मुलांना उत्तम खाऊपिऊ घालणाऱ्या स्त्रीने खाणावळ काढल्यावर मग पदार्थांत पूर्वीची चव उरत नाही. ' हसणावळ ' वाचताना तसेच वाटते !

शरच्चंद्र चिरमुले यांचा ' कॉग्ज 'हा कथासंग्रह वरच्या श्रेणीतला आहे. चिरमुल्यांच्या कथा त्यांच्या समृद्ध अनुभवविश्वाचे प्रभावी दर्शन घडवतात. लौकिक जीवनातले मोटेपण, निवांतपण आणि हृदयाच्या तळातल्या खळबळी, वाकुल्या दाखवणारे पराभव (तत्र का परिदेवना), पाप एक करतो पण त्याची फळे भोगावी लागतात दुसऱ्यांना. त्यामुळे जीवनव्यवहाराला आलेली अवकळा, जीवनाची झालेली ससेहोलपट, भोगावे लागलेले वनवास, त्यातूनही पुन्हा साधलेला तोल (चूकभूल), ' काही जिंकले आहे, मिळवले आहे ' असे वाटते त्या क्षणालाच पदोन्नतीच्या मोबदल्यात पत्करावा लागणारा पराभव (कॉग्ज), नियतीचा प्रभाव, माणसाला भोगावे लागणारे एकाकीपण असे झपाटून टाकणारे, अस्वस्थ करणारे अनुभवांचे पदर येथे दिसतात. कथेतील आशयघनता, अनुभवाची सखोलता आणि शैलीतील गतिमानता यामुळे त्यांच्या कथा प्रभावी होतात.

मधु मंगेश कर्णिक यांचा ' केवडा ' हा कथासंग्रह. कर्णिकांची एकूण कथा भावनाप्रधान आहे. (मनू, केवडा, समज, हिरकणी, सूर्य इ.) ' नरा तुझी मार्दी ', ' सजा ' यासारख्या भडक कथा आणि देवदार, रंग, गुलाम सारख्या उत्तम कथा या संग्रहात आहेत. ' रतन ' कथेवर थोरल्या माडगूळकरांच्या एका कथेची छाया (लग्नाची अनिवार इच्छा असलेला पुरुष, साडीला कवटाळतो...) पडल्यासारखी वाटते. वास्तव जीवनाचे प्रत्ययकारी चित्रण करण्याची कर्णिकांची इच्छा नाही. हळव्या भाववृत्तींचे स्पंदन शब्दांकित करण्यातच त्यांची लेखणी रमते.

' लाल चिंचेचं झाड ' हा रंगा मराठे यांचा पहिलाच संग्रह वाचकांच्या मनात काही अपेक्षा निर्माण करतो. तिनभिंतीचं घर, कॅफे रोशन (एकाच दगडात दोन), या गुणवत्तेच्या दृष्टीने फार चांगल्या कथा आहेत.

कृष्णा जे. कुलकर्णी यांच्या ' यमुनातीरीचे बुलबुल ' ह्या कथासंग्रहातील कथा इ. स. १९३९–४१ या कालखंडात लिहिलेल्या आहेत. लेखिका अत्यंत अल्पायुषी. १९४१ साली वयाच्या अवघ्या २३ व्या वर्षी त्या निधन पावल्या. त्यांनी ज्या वर्षी कथा

लिहिल्या तो काळ म्हणजे नवकथेचे पर्व सुरू होण्यापूर्वीचा काळ आहे. कृष्णाबाईंची कथा वाचताना त्यांची कथा त्यावेळच्या रूढ कथेपेक्षा वेगळी आहे, नवीन दिशा शोधण्याच्या प्रयत्नात ती आहे हे लक्षात येते. त्यांची कथा आटोपशीर आहे. तिच्यात विस्तार, पाल्हाळ नाही. कथेतील काव्यात्मकता, गूढ वातावरण भारून टाकणारे, चित्त व्याकुळ करणारे (सत्यवतीची स्वप्नकथा, तमिस्रा इ.) आहे. अल्पायुष्यातच निधन पावून हुरहुर लावून गेलेली ही लेखिका साहित्य-यमुनातीरीची बुलबुलच होय.

विजया राजाध्यक्ष यांचा 'अनोळखी' हा संग्रह वरच्या दर्जाचा आहे. विजयाबाईंचे कथालेखन कसदार आहे. त्यांच्या कथा वाचताना त्यांच्या प्रगल्भ आणि सूक्ष्म, सखोल दृष्टीचा प्रत्यय येतो. समृद्ध आणि सुंदर जीवन जगू पाहणाऱ्या व्यक्तींना आलेले विपरीत अनुभव आणि त्यामुळे त्यांना भोगावी लागणारी सूक्ष्म ठसठस; हुरहूर, मानवी स्वभावातील गुंतागुंतीच्या धाग्याची वीण आणि तंतू सशब्द करण्यातील त्यांचे यश (उदा. द्रष्टा, नियती) कथेला एका उंच पातळीवर नेते. आशयातील सूक्ष्मतेने किंवा अभिव्यक्तीतील वेगळेपणाने त्यांच्या कथा अकारण गूढ किंवा दुर्बोध होत नाहीत.

सौ. सुधा नरवणे यांचा 'दोलाचल' हा दुसरा कथासंग्रह लक्षणीय आहे. यातील बहुतेक कथा घटनाप्रधान अथवा कथानकप्रधान आहेत. काही कथा भारतीय जीवनाचे तर काही कथा फ्रेंच समाजजीवनाचे चित्रण करतात. 'दोलाचल', 'होरपळ' या आणि एकूण सर्वच कथांत स्त्रीजीवनाची सुखदुःखे चित्रित केली आहेत, 'वचन' कथेतील एका पाश्चात्त्य आईचे आपल्या मुलीवरचे प्रेम आणि त्यापोटी तिने मुलीला दिलेला सल्ला हृदयाला हलवून जातो. 'ध्यास' मधील बकुळच्या मनातील आंदोलनाचा सूक्ष्म सजीव आलेख आणि शेवटी तिला लागलेला एक यौवन-सुलभ ध्यास मोठा मनोज्ञ वाटतो. कोणत्याही प्रकारचे अतिरेकी लेखन न करता संयमाने 'ऋणमुक्ता' मधील 'तिच्या' मनातल्या अतृप्तीचे केलेले चित्रण मोठे प्रत्ययकारी आहे.

छाया दातार यांच्या 'गोष्ट साधी सरळ सोपी' या संग्रहातील कथा लक्षणीय आहेत. विविध अनुभवांना त्यांनी दिलेले कथारूप प्रत्ययकारी वाटते. व्यक्तींच्या मानसिक आंदोलनांना शब्दरूप देताना त्यांची कथा खुलत जाते. प्रथितयश लेखकाच्या लेखनातील सफाईदारपणा आणि सराईतपणा त्यांच्या लेखनात आहे. 'गोष्ट साधी सरळ सोपी' या कथेतील अजयच्या मनातील भावनांचे रेखाटन वेधक आहे. त्याच्या लग्नाचे कारणही किती साध्या आणि अन्वर्थक शब्दांत सांगितले आहे, 'सत्य' कथेतील सुरेखाची गोष्ट मात्र साधी सरळ सोपी असताना मुद्दाम अवघड केल्यासारखी वाटते! तिच्या प्रतिक्रिया अतिरंजित वाटतात.

ज्योत्स्ना देवधर यांचा 'बोच' हा कथासंग्रह सामान्य आहे. त्यांची निवेदनशैली त्रोटक आहे. सामान्य किंवा विलक्षण अनुभव असो त्यांना त्यामध्ये रंग भरता येत नाही. व्यक्तिचित्रण, वातावरणनिर्मिती यामध्ये त्यांच्या कथा फार कमी पडतात.

किंबहुना त्यासाठी त्या पुरेसे श्रम घेत नाहीत असे वाटते. त्यामुळे त्यांच्या कथा प्रत्ययकारी होत नाहीत आणि परिणामाच्या दृष्टीनेही फसून जातात.

योगिनी जोगळेकरांचा 'शिलंगण' हा संग्रह बोधवादी आहे. आलंकारिक भाषा, सुभाषितवजा वाक्ये यांनी आदर्शाची पूजा आणि संस्कृतीची आरती करणाऱ्या या कथा आहेत. चांगली कथाबीजे असूनही लेखिकेच्या शैलीमुळे कथा फसून जातात. भाबड्या वाचकाला हा संग्रह निश्चित आवडेल. त्याला या लेखनातील कृत्रिमता, अतिशयोक्ती, अवास्तवता जाणवणार नाही.

'सोनेरी मनाची परी' हा रत्नाकर मतकरी यांचा परीकथांचा संग्रह आहे. या परीकथांची परी (प्रकार) वेगळीच आहे. आयुष्यात आढळणारे सत्य येथे विशिष्ट वाट घेऊन काव्यात्मक परिभाषेत येते. प्रौढांसाठी असलेल्या या कथांत लेखक कोमल वृत्तीने आणि हळुवारपणे अद्‌भुततेचा आश्रय घेऊन वास्तवतेचेच दर्शन घडवतो! मतकरींच्या 'खेकडा', 'निजधाम' या कथासंग्रहांतूनही अद्‌भुततेला स्थान होते; परंतु त्यामध्ये भयाचेही वातावरण होते. गूढाची थरारक छाया होती. येथे तसे नाही. माणसाच्या मनाच्या तळाशी बीजरूपात असलेल्या, कळी होऊन पडलेल्या किंवा कोमेजून गेलेल्या भावपुष्पाला फुंकर घालून पुन्हा ताजेपण आणि जीवनसुगंध देणाऱ्या या कथा आहेत. 'फाटक्या कपड्यांतली राजकन्या' म्हणजे एक नितांत सुंदर गद्यकाव्य आहे. एका श्रीमंताच्या मुलाच्या भाबड्या, कोवळ्या, प्रेमळ मनाची ही कथा पाहता पाहता नकळत वास्तवतेचा किती हृदयस्पर्शी अनुभव देऊन जाते! एका सरळ सरळ बोधवादी कथेवर परीकथेतील जादूच्या पाण्याने शिंपण केल्यामुळे 'लाकडी चेहरा' ही कथा किती प्रभावी होते हे पाहण्यासारखे आहे. या कथा कोमल आहेत पण अशक्त नाहीत, नाजूक आहेत पण नखरेल नाहीत, अद्‌भुत आहेत पण भाकड नाहीत आणि गोड आहेत पण गुळचट नाहीत! कथावाङ्मयाच्या क्षेत्रात आपल्या प्रयोगाने एक वेगळेच दालन उघडणाऱ्या या सबंध जीवनाच्या प्रेमात पडलेल्या मतकरींचा हा मधुर कथासंग्रह मराठी कथेच्या कक्षा विस्तारणारा आहे.

आ. क. कुरुंदवाडे यांचा 'हाडवैर' हा ग्रामीण कथांचा संग्रह आहे. खेडेगावातल्या पुढाऱ्यांचे राजकारण, तंटेबखेडे, दादा लोकांची गुंडगिरी, सरकारी अधिकाऱ्यांचा चढेलपणा, शेतीतील अडचणी इ. विषय कथानकात येतात. ग्रामीण भाषेचा उपयोग न करताही त्यांनी ग्रामीण जीवनाचे दर्शन घडवून देण्याचा प्रयत्न केला आहे, हा एक विशेष आहे. ग्रामीण जीवनातील समस्या, अडीअडचणी ते मांडतात त्यामध्ये प्रामाणिकपणा आहे, कळकळ आहे. पण संथ निवेदन आणि धोपटमार्गी दृष्टी यामुळे कोणतीही कथा भेदक, जोरकस, प्रभावी किंवा हृदयस्पर्शी होत नाही.

प्रा. चंद्रकुमार नलगे यांच्या 'पंढरीची वाट' या संग्रहाला डॉ. एम. एस. भोसले यांचा 'मराठी ग्रामीण कथा : उद्‌गम, स्वरूप आणि विकास' ही अठ्ठावीस पृष्ठांच्या

विवेचनाची प्रस्तावना आहे. कथासंग्रहाच्या कथालेखकासंबंधी न लिहिता या निमित्ताने कथासंग्रहातील विषयासंबंधी ऊहापोह करण्याचा हा प्रकार वेगळाच आणि स्वागतार्ह वाटतो. प्रा. नलगे यांनी कथा सहानुभूतीने लिहिल्या आहेत; पण त्यांच्या कथांतील दुःख, नाट्य हे कलात्मकतेच्या पातळीवर सहसा पोहोचत नाही; त्यामुळे त्यांच्या आर्ततेला वृत्तान्ताचे स्वरूप येते. (उदा. पंढरीची वाट, किटाळ, पेटती चूड इ.)

वामन होवाळ यांचा ' वेनवाड ' हा लक्ष वेधून घेणारा संग्रह आहे. दलित समाजात जन्म घेतलेल्या या लेखकास जीवनात अनेक कटू प्रसंगांना तोंड द्यावे लागले; पण त्यामुळे त्यांच्या लेखनात कोठे कडवटपणा आला नाही. केवळ दलित समाजच नव्हे तर खेड्यातील एकूण गरीब आणि अडवणूक होत असलेला समाज त्यांच्या कथांचा विषय होतो. कोणाचेही अनुकरण करावे या भरीस ते पडत नाहीत. एखादा रांगडा, चावट चुटका घेऊन ' इनोदी ' किस्सा रंगवण्याचा केविलवाणा प्रयत्न ते करीत नाहीत. ग्रामीण जीवनातील दारिद्र्य (चक्कर), जातीयतेचे उग्र स्वरूप (मजल्याचं घर), फसवणुकीचे प्रकार (वसुली, कुरघोडी, वेनवाड इ.) ते सहजपणे परंतु परिणामकारकरीत्या चित्रित करतात. त्यांच्या निवेदनात ग्रामीण प्रतिमा आशयाला प्रभावी करीत विनासायास अवतरतात; त्यांची वृत्ती प्रांजळ आणि दृष्टी निकोप आहे. त्यांचे अनुभव आणि त्यांची शैली ही खास त्यांची स्वतःची आहे. त्यामुळे या कथालेखकाचे द्वद्गत बोलू लागतात. आपल्या पहिल्याच कथासंग्रहाने होवाळांनी वाचकांच्या मनात अपेक्षा निर्माण करून ठेवल्या आहेत.

' पुरंदऱ्यांचा सरकारवाडा ' हा ब. मो. पुरंदरे यांचा कथासंग्रह. एका इतिहास-प्रसिद्ध वाड्यात आणि सासवडच्या परिसरात घडलेल्या घटनांना लेखकाने कथारूप दिले आहे. त्याग, निष्ठा, इमान, धैर्य, अस्मिता या गुणांचे दर्शन घडविणाऱ्या या आदर्शवादी कथा आहेत. पुरंदरे प्रस्तावनेत म्हणतात, ' जसंच्या तसं नावगावासकट लिहिणं अवघड आहे. नावगाव बदलून अन् किंचित् मुरड घालून लिहिलेल्या कित्येक आंबट तुरट ' कथा ' मी फाडून टाकल्या. कारण त्यात ज्यांचे प्रतिबिंब आहे ती माणसे आज जिवंत आहेत. त्यांच्या जीवनात माझ्या लेखनाने वादळे उठावीत हे मला तरी कसे आवडावे ?...पण खरोखर मानवी मन विस्मित होऊन जाईल अशा कुरूप व सुरूप घटना मी पाहिलेल्या आहेत.. पण मी त्या सर्वच लिहू शकणार नाही. ज्या हकीकती मला अगदी निर्धास्त व निरुपद्रवी वाटल्या तेवढ्यांनाच मी कथेचा आकार देऊन येथे त्या दिल्या आहेत. ' पुरंदरे यांची कथालेखनामागची भूमिका किती मर्यादित आहे आणि मराठीतील काही कथालेखक किती बचावाच्या भूमिकेतून लिहितात हे स्पष्ट होते. पुरंदरे यांचा पिंड शाहिराचा आहे. सद्गुणांचे संकीर्तन करावे, शौर्याचे पोवाडे गावेत हाच त्यांचा मनोधर्म आहे. जीवनाचा वेध घेणारे, जीवनाची गुंतागुंत उलगडू पाहणारे, वर्तमान जीवनातील समस्यांची चाहूल घेणारे ते लेखक नव्हेत. ते शाहीर

आहेत. त्यामुळे एरवी 'खेदजनक' वाटणारे त्यांचे निवेदन 'प्रांजळ' आहे असे मानून समाधान मानावे !

व. पु. काळे यांचा 'कर्मचारी' हा संग्रह उल्लेखनीय आहे. मध्यमवर्गीय समाजातील जे स्त्रीपुरुष मुंबईत नोकऱ्या करतात त्यांच्या सुखदुःखांचा पट येथे चित्रित केला आहे. आज महागाई फार भडकलेली आहे. जागेचा प्रश्न अत्यंत कठीण आहे. प्रपंचाचा गाडा चालवण्यासाठी नवराबायको या दोघांनाही नोकरी करणे अपरिहार्य होऊन बसले आहे. घर ते ऑफिस आणि ऑफिस ते घर हे रोजचे प्रदीर्घ प्रवास, जेवणाचे हाल, ऑफिसमध्ये गेल्यावर लहान मुले कोठे ठेवावीत इ. अनेक प्रश्नांमुळे कर्मचारी गांजून गेला आहे. मनातली स्थाने, कठोर वास्तव परिस्थिती, तडजोडी, कुटुंबातल्या व्यक्तींचे गैरसमज, वाढत्या जबाबदाऱ्या आणि शारीरिक शिणवटा या असह्य ओझ्याखालचे तरीही आनंदी वृत्तीने जगू पाहणाऱ्या कर्मचाऱ्यांचे जीवन व. पुं.नी मोठ्या मार्मिक, भेदक, प्रवाही शैलीत रेखाटले आहे. या कथांमध्ये कोठेही तोचतोपणा येत नाही. पुनरुक्ती होत नाही. त्याचप्रमाणे या कथांत खोटा गहिवर किंवा अतिशयोक्त पेचप्रसंगही नाहीत. काही ठिकाणी थोडे चटपटीत, चलाख लेखनही आहे; पण एकंदरीत लेखकाने निकटवर्ती जीवनानुभवाची अनेक स्पंदने सशब्द करून मध्यमवर्गीयांचे जीवन किती अशांत आणि अस्वस्थ आहे हे यशस्वी रीत्या दाखवून दिले आहे.

व. कृ. जोशी यांचा 'गुन्हा कबूल' हा संग्रह रंजक आणि उद्बोधकही आहे. 'मागणी म्हणून पुरवठा' करणारे आणि केवळ काल्पनिक किंवा आभासावर आधारलेल्या नकली जगातच घट्ट शकणाऱ्या काल्पनिक कथा लिहिणारे लेखक ते नव्हेत. पोलीसखात्यात ते एक मोठे अधिकारी आहेत. गुन्हेगाराच्या केवळ शाब्दिक वर्णनावरून त्याचे रेखाचित्र तयार करण्याच्या 'आयडेंटिकिट' तपासतंत्रात प्रावीण्य मिळवणारे ते भारतातील पहिले व अद्यापि एकटेच अधिकारी आहेत. त्यांच्या मते गुन्ह्याचा तपास हे एक ज्याप्रमाणे शास्त्र त्याप्रमाणे ती कलाही आहे. केवळ विज्ञानाची मदत न घेता गुन्हेगारांच्या मनोव्यापाराचे सूक्ष्म ज्ञान करून घेऊन ते गुन्ह्याचा शोध लावण्याचा प्रयत्न करतात. त्यामुळे गुन्ह्याचा तर शोध लागतोच; पण त्याचबरोबर गूढ, अनाकलनीय वाटणाऱ्या मानवी अंतर्मनाचे जे दर्शन घडते आणि त्यातील जी विशिष्ट गुंतागुंत उलगडलेली दिसते त्यामुळे मन थक्क होऊन जाते. जोशी यांनी अशा फार उत्तम कथा लिहून मराठी कथावाङ्मयात मोलाची भर घातली आहे. 'या कथा गुन्हेगारांच्या जीवनावर आहेत. त्यांमध्ये सत्य असेल पण एकूण कलात्मकता कमीच म्हणून त्यांचा फार विचारही करण्याची आवश्यकता नाही,' असे चुकीचे मूल्यमापन किंवा उपेक्षा होण्याची शक्यता आहे. तसे होऊ नये. चित्रपटातील गीते रचणारा कवी म्हणून कविवर्य माडगूळकरांच्या नितांतरमणीय कवितालेखनाकडे महाराष्ट्रात एकेकाळी फार मोठे दुर्लक्ष आणि नंतर उपेक्षा झाली होती. तसे जोशींच्या बाबत होऊ नये. साहित्याच्या क्षेत्रातही

समीक्षक प्रथितयश, प्रस्थापित यांच्याबरोबरच दलित उपेक्षित वर्गातल्या लेखकांच्या लेखनाकडे आवर्जून लक्ष देतात. त्यांच्यासंबंधी विस्तृत लिहितात. हे ठीकच आहे. मात्र कोणत्याही प्रकारची प्रयोगशील, क्रांतिकारक किंवा थोडक्यात म्हणजे वेगळी नवी कथा लिहिण्याचा मार्ग न चोखळता जे तरीही 'चांगली कथा' लिहीत असतात त्यांच्याकडे लक्ष द्यायलाच या समीक्षकांना फुरसतही नसते. गुन्हेगारी कथांच्या बाबतीत तसे सामान्यतः होते. हाही एक गुन्हाच होय हे त्यांच्या लक्षात येत नाही! असो. या संग्रहात मात्र एकदोन कथा सोडता बाकीच्या कथा साधारण आहेत. आशयाच्या दृष्टीने 'नरेश हॉटेल, खोली नं. ५५' ही कथा प्रभावी आहे. आणि 'हॅलो कंट्रोल!' ही कथा आणि अभिव्यक्ती या दोन्ही दृष्टींनी केवळ अपूर्व आहे.

श्रीकांत सिनकर यांच्या 'बारा घरच्या बारा जणी' हा संग्रह गुन्हेगारी करणाऱ्या सुशिक्षित स्त्रियांवर आहे. रूपवती सुशिक्षित स्त्रियांचे हे अधःपतन मनाला आश्चर्यचकित आणि बेचैन करते. मानवी मनातील गुंतागुंत पाहावी, अधःपतनाकडे त्यांची वाटचाल का होते? मनातील द्वंद्वसंघर्ष चित्रित करावेत, व्यक्तिरेखाटने रेखाटावीत या दृष्टीने या कथा लिहिल्या नाहीत. सत्य घटनांचे चटकदार, आकर्षक निवेदन एवढेच याचे स्वरूप आहे. तरीही सामाजिक क्षेत्रातील वाढत्या गुन्हेगारीचे हे स्वरूप पाहून मन विषण्ण होऊन जाते.

१९७३ मधील कथांचा हा धावता आढावा आहे. या काळात प्रसिद्ध झालेल्या सर्व कथांचे किंवा मी वाचलेल्या कथासंग्रहातील सर्व कथांचे हे समीक्षण नव्हे. काही महत्त्वाच्या कथासंग्रहांतील कथा वाचल्यानंतर मला जे संमिश्र जाणवले ते सरासरीने काय याचा शोध घेण्याचा मी येथे प्रयत्न केला आहे. यातील मते म्हणजे निष्कर्ष नव्हेत आणि निर्णयही नव्हेत.



अभिप्रायार्थ आलेली पुस्तके

शोधणी : डॉ. यू. म. पठाण, मराठवाडा विद्यापीठ प्रकाशन, औरंगाबाद पृ. १७५, कि. २० रु.

जन्मात राहिलो वजा (दीर्घ काव्य) : कल्याण इनामदार, सौ. प्रतिभा इनामदार १२८९ शिवाजीनगर पुणे ५. पृ. १४, किं. २ रु.

अठरा गावे अठरा विश्वे : अनिल थत्ते, साधना प्रकाशन ४३०–३१ शनिवार पेठ, पुणे ३०. पृ. १३१, किं. ६ रु.

१९७३ मधील नाटक



मा. चंद्रकांत धांडे

—लोकप्रियतेच्या दृष्टीने मराठी वाङ्मयात कादंबरीच्या खालोखाल नाट्यवाङ्मयाचा क्रमांक वरचा लागतो. दरवर्षी कितीतरी नवी नाटके रंगभूमीवर येतात. त्यातील काही पुस्तकरूपाने प्रकाशित होतात. बरीच अंधारात राहतात. जुन्या नाटकांचे प्रयोग व जुन्या नाटकाच्या नव्या आवृत्त्या निघणे सुरूच असते. इ. स. १९७३ मध्ये सुमारे पन्नास नवी नाटके पुस्तकरूपाने बाजारात आली. मागील तीन वर्षांच्या मानाने ही संख्या कमी आहे. कागदाची भाववाढ आणि महाग होत असलेला प्रकाशनव्यवसाय हे यामागील कारण असावे. त्यामुळे नाटकाच्या किंमतीत झालेली वाढही चटकन लक्षात येते.

नाटकाचा उद्योग एकंदरीत परावलंबीच ! रंगभूमीवर यशस्वी आणि लोकप्रिय (किंवा वादग्रस्त) ठरलेल्या नाटकाचे पुस्तक बरे खपते. नाटक निर्विघ्नपणे रंगभूमीवर येणे हेही एक अवघड काम ! नट आणि निर्माते यांना आवडलेले, प्रेक्षकांच्या पसंतीस उतरलेले आणि समीक्षकांनी अनुकूल अभिप्राय दिलेले नाटक यशस्वी होते. एखाद्या नाटकाला हा योग लाभतो. इ. स. १९७३ मध्ये प्रथितयश नाटककारांनी लिहिलेली सुमारे पंधरा नाटके प्रकाशित झाली आहेत. संख्या मात्र समाधानकारक नाही. याशिवाय नवोदित नाटककारांनी लिहिलेली नाटकेही भरपूर आहेत; परंतु समाधान देणारे, आशा निर्माण करणारे उदाहरण अपवादात्मकच. भाषांतरित, रूपांतरित, आधारित, सामाजिक, विनोदी अशी विविध प्रकारची नाट्यनिर्मिती या वर्षी झालेली आहे. प्रथितयश नाटककारांपैकी काहींची अनुपस्थिती यावेळी जाणवण्यासारखी आहे. पुरुषोत्तम दारव्हेकर, मधुकर तोडरमल, बाळ कोल्हटकर, यांचे एकही नाटक यंदा प्रकाशित झालेले नाही. यंदाच्या नाटकांत एकही निर्भेळ संगीत नाटक नाही. गेल्या काही वर्षांत चरित्रात्मक नाटके लोकप्रिय ठरली. यंदा असे एकही चरित्रात्मक नाटक नाही. पौराणिक नाटकांनाही यंदा ओहोटी लागलेली दिसते.

—भाषांतर किंवा रूपांतर होऊन काही चांगली नाटके यंदा मराठीत आली आहेत. ' हयवदन ' ' बाकी इतिहास ' ' सम्राटसिंह ' ' राव जोगदेव मार्तंड ' ' ऐक जनमेजया ' ' तूच माझी राणी ' ' रक्त नको मज प्रेम हवे ' ' रात्र थोडी सोंगे फार ' इत्यादी

अनुवादित किंवा भाषांतरित नाटकांवरून भारतीय भाषेतून आणि परदेशीय भाषेतून काही चांगल्या नाटयकृती मराठीत आणण्याचा प्रयत्न दिसतो. मराठी भाषेच्या वाङ्मयीन समृद्धीसाठी हे प्रयत्न हितावह आहेत यात शंका नाही. काही प्रयत्न यशस्वी झालेले तर काही फसलेले !

'हयवदन' ही गिरीश कर्नाड यांची चिं. त्र्यं. खानोलकरांनी मराठीत आणलेली नाट्यकृती ! अद्भुतरम्य कथेवर आधारलेले हे नाटक भारतीय परंपरेतील संकेतानुसार लिहिलेले आहे. भागवत हे या नाटकातील पात्र सूत्रधाराचे काम करते; त्याशिवाय कथानकाचे धागे जुळविण्यासाठी या पात्राचा चांगला उपयोग झालेला आहे. घोड्याचे तोंड आणि माणसाचे शरीर असलेला शापित गंधर्वपुत्र म्हणजे हयवदन. त्याच्या आईने स्वयंवरात घोड्याशी लग्न केले त्यामुळे हयवदन घोडमुखी झाला आहे. पंधरा वर्षे संसार करून हयवदनचे वडील शापातून मुक्त झाले. कथानकाचा हा धागा येथेच थांबतो. आणि देवदत्त व कपिल या मित्रांची कथा सुरू होते. देवदत्ताचे पद्मिनीवर प्रेम आहे. हे प्रेम सफल व्हावे म्हणून देवदत्ताने केलेली प्रतिज्ञा व कपिलाने त्यास केलेले साह्य, त्यातून पुढे घडलेला दोघांचा मृत्यू, पद्मिनीने देवीला घातलेले साकडे, त्यातून जीवदान मिळताना देवदत्त व कपिल यांच्या शरीरांची झालेली अदलाबदल या सर्व विलक्षण घटना आहेत. पद्मिनीला कपिलचा झालेला मोह, देवदत्त व कपिल यांचे युद्ध व त्यात दोघांचा मृत्यू, त्यानंतर सती गेलेल्या पद्मिनींचा मुलगा सांभाळण्याचे काम भागवताकडे आले. हयवदनला पाहताच कधीही न हासणारा हा मुलगा हासतो. त्यामुळे हयवदनची मानवी वाचा बंद होते. पूर्ण शरीर घोड्याचे होते व नाटक संपते. अशी ही लोककथा नाट्यपूर्ण व गुंतागुंतीच्या प्रसंगांमुळे आपले लक्ष खिळवून टाकते. या कथेला शेवटच्या भागात स्वातंत्र्यकाळ, राष्ट्रगीत यांची दिलेली जोड कालविपर्यास करते. घोड्याचे तोंड असलेला हयवदन, प्रसन्न होऊन भक्तांच्या इच्छा पूर्ण करणारी देवी आणि भारतीय स्वातंत्र्याचा काळ यात ताळमेळ नाही. नवा प्रयोग व सामर्थ्यसंपन्न कथा ही या नाटकाची लक्षणीय वैशिष्टये आहेत. नाटकाच्या प्रयोगात मुखवट्यांचा वापर अपरिहार्य ठरत असल्याने प्राचीन नाट्यपरंपरेचा दुवा सांधला गेला आहे.

'बाकी इतिहास' हे बादल सरकार यांचे प्रायोगिक नाट्य अरविंद देशपांडे यांनी मराठीत आणले आहे. यंदाचे हे दोन्ही अनुवाद डोळयांत भरण्यासारखे आहेत.

'राव जोगदेव मार्तंड' ही जागतिक कीर्तीच्या रोस्तॉं या नाटककाराच्या 'सिनॅरो' या नाटकाची प्रतिकृती. मंगेश पदकी यांनी लिहिलेल्या प्रस्तावनेत आपल्या अडचणी व मर्यादा स्पष्ट केल्या आहेत. 'रूपांतरावरून मूळ नाटकाची कल्पना करणे सपशेल चुकीचे ठरेल. त्यामुळे रसिकांनी मूळ नाटकच वाचावे' अशी आग्रहाची विनंती पदकी यांनी केली आहे. मूळ नाटक वाचण्याची पात्रता असलेले रसिक असे नाटक कशाला हाती घेतील ? मग अशा अनुवादांचा उपयोग काय ?

—कुरूपतेमुळे राव जोगदेव मार्तंड यांचे जीवन प्रेमाच्या सुखापासून वंचित झालेले आहे. रूपादेवी या खानदानी रूपवतीवर तो लुब्ध झाला. ही रूपवती राव जोगदेव मार्तंड यास एकांतात भेटून विश्वासराव या तरुणाचे प्रेम जमवून द्यावे म्हणून त्याची विनवणी करते. विश्वासराव हा एक आडदांड गडी आहे. प्रेमाचे नाजूक भाव त्यास कळत नाहीत. राव जोगदेवाची शेरशायरी त्याच्या उपयोगी पडते. शेरशायरीतील भावना राव जोगदेवच्या आहेत हे रूपादेवीला कधीच कळत नाही. लढाईत विश्वासराव मरण पावल्यानंतर रूपादेवी आश्रमातील जीवन स्वीकारते. राव जोगदेव दर शनिवारी आश्रमात येऊन तिला भेटतो. अशाच एका शनिवारी आश्रमाच्या वाटेवर असताना त्याचा खून होतो. त्याबरोबरच त्याचे एकांगी असफल प्रेमही संपते. असे या नाटकाचे कथानक. कथानकाला गती नसल्याने काही प्रसंगी ते कंटाळवाणे होते. नाटकातील हिंदी भाषा काकाजींची आठवण करून देणारी आहे. या मिश्रभाषेमुळेच नाटकाचे अस्सलपण हरवले आहे असे वाटते. शृंगारिक प्रसंगही समर्पक भाषेच्या अभावी पोचट वाटतात. परभाषेतील नाट्यकृतींचा मराठी वाचकांना परिचय करून देण्यासाठी रूपांतरांचा मार्ग स्वीकारण्यापेक्षा मूळ वातावरण, पात्रांची नावे कायम ठेवून आशयसंपन्न भाषांतर करणे अधिक हितावह ठरेल असे वाटते.

—एखादे भाषांतर लोकप्रिय, यशस्वी झाले तर अनेकांना भाषांतरे करावी असे वाटते आणि मग अशी लाट उसळते. 'ऐक जनमेजया' हे या प्रवाहातील पद्माकर गोवईकरांचे नाटक! आद्य रंगाचार्य यांच्या मूळ कानडी नाटकाचा आदण केलेला अनुवाद 'अविकल' असल्याची खात्री गोवईकरांनी दिली आहे. कानडी वाङ्मयाशी परिचय नसलेल्या वाचकांनी यावर विश्वास ठेवला पाहिजे. खुद्द आद्य रंगाचार्यांनी भाषांतरास पडणाऱ्या मर्यादा आपल्या प्रस्तावनेत स्पष्ट केल्या आहेत. भाषाभिन्नता, रंगभूमीविषयक भिन्न प्रकृती आणि प्रवृत्ती यामुळे एखाद्या भाषेतील नाटक दुसऱ्या भाषेत तेवढेच यशस्वी होईल असे नाही, हे रंगाचार्य यांचे मत यथार्थ दिसते.

प्रत्यक्षात नाटकामध्ये घटनाप्रधान नाट्य नाही. नेमकी कथावस्तूही नाही. जीवनाचा फोलपणा व मरणातील सुख यांचे प्रतिपादन करणे हे या नाटकाचे ध्येय. नाटकातील चार पात्रे, सूत्रधार व पुढारी मधून मधून प्रेक्षकांशी बोलतात. गतिमानता व संघर्ष यांच्या अभावी नाटक कंटाळवाणे होत जाते. नाट्यरचनेत प्रायोगिक अंगाकडे विशेष लक्ष दिलेले दिसते; पण, हे नाटक रंगभूमीवरही विशेष गाजल्याचे ऐकिवात नाही. एकाच वेळी रंगभूमीवर तीन वेगवेगळी दृश्ये दाखवून त्यांच्या संवादातून साधलेली गुंतागुंत हे या नाटकाचे वेगळेपण ठरावे. भारतीय भाषाभगिनींत एकात्मता साधण्याच्या प्रयत्नात अशी रूपांतरे कौतुकास्पद आहेत. 'व्यक्ती तितक्या प्रकृती' हे गोवईकरांचे आणखी एक रूपांतर या वर्षी प्रकाशित झाले आहे.

—यावर्षी प्रत्यक्षात रूपांतर नसलेली परंतु अन्य कथानकाचा आधार असलेली दोन

समर्थ नाटककारांची दोन नाटके प्रकाशित झाली आहेत. वि. वा. शिरवाडकरांचे 'विदूषक' आणि प्रा. वसंत कानेटकरांचे 'वेड्मान'! शिरवाडकरांचे 'विदूषक' फसले आहे. 'नटसम्राट' पूर्वीची शिरवाडकरांची नाटके रंगभूमीवर फारशी यशस्वी झाली नाहीत. 'नटसम्राट'ला विलक्षण लोकप्रियता लाभली व शिरवाडकरांच्या विषयीच्या अपेक्षा खूपच उंचावल्या; पण 'विदूषक' हे समाधान देऊ शकत नाही. काव्यमय संवाद, लोभस व्यक्तिचित्रणे आणि हृदयस्पर्शी नाट्य ही शिरवाडकरांच्या प्रतिभेची वैशिष्ट्ये असल्यामुळे वाचकांना त्यांच्या नाटकाविषयी कुतूहल असते. चार्ली चॅपलिनच्या 'City Lights'. या मूकपटावर या नाटकाची कथावस्तू आधारलेली आहे. चित्रपटाची कथा नाट्याविष्कारासाठी अपुरी पडते हे या नाटकाने जाणवते.

इतरांच्या सुखासाठी झटणारा, इतरांना हसविणारा बगाराम वेटर हा या नाटकाचा नायक. रायसाहेब या प्रसिद्ध उद्योगपतीने एका दिवशी हॉटेलमध्ये बगारामला वेटरच्या नोकरीतून मुक्त करून आपल्या कारखान्यात D.C.O. म्हणून नेमले आहे. दुसऱ्या-दिवशी ते बगारामला ओळखतही नाहीत हे चमत्कारिक वाटते. विस्मृती ही रायसाहेबांची विकृती असल्याचे लवकरच लक्षात येते. सेक्रेटरी, मयत कामगाराची मुलगी अंजली यांच्या जीवनात बगारामने प्रवेश केला आहे. त्यामुळे काही भावपूर्ण प्रसंग नाटकात निर्माण झाले आहेत. बगाराम ही व्यक्तिरेखा अत्यंत प्रभावीपणे रंगविण्याचा शिरवाडकरांचा हेतू दिसतो; तथापि त्याचे पूर्वजीवन अंधारातच राहिल्याने त्याच्या स्वभावाची संगती लागत नाही. बगारामचे इंग्रजी भाषेचे ज्ञान, योंद्रे गुरुजींच्या आश्रमात फोन करताना त्याने वापरलेली भाषा विचारात घेता वेटरपेक्षा अधिक चांगले जीवन त्याला जगता येणे शक्य दिसते; मग तो वेटर का झाला या प्रश्नाला उत्तर नाही. चार्ली चॅप्लीन-पद्धतीचा वेटर मराठी रंगभूमीवर दाखवावा या दृष्टीनेच शिरवाडकरांचे लेखन केंद्रित झालेले दिसते.

बगारामाने गुदगुल्या करून चौकीदाराला हैराण करणे, रायसाहेबांच्या ऑफिसात गोंधळ उडविणे, हंबीररावांचा पुतळा म्हणून उभे राहणे या घटना विलक्षण विनोदी आहेत. काही प्रसंग कारुण्यपूर्ण आणि काव्यात्मक आहेत. मास्तर व सरपंच यांचे संवाद, हंबीररावांचे पुतळा प्रकरण यात सामाजिक परिस्थितीचे उपहासपूर्ण चित्रण आहे; परंतु विदूषकाचे कथानक काही वेळा संथ होते. त्यामुळे नाटकात कंटाळवाणेपणा येतो. रायसाहेबांशी झालेल्या शेवटच्या भेटीत बगाराम आपणास मिळालेले हजार रुपये सहकाऱ्यांना वाटून देतो; त्यावेळी त्याचे सहकारी आपल्या मातृभाषेत काहीतरी बोलतात ही योजना कृत्रिम वाटते. बगाराम मुक्याचे सोंग घेऊन अंजलीस भेटतो त्यावेळी त्याच्या खुणांमधून नेमका अर्थ तिला कळतो ही योजनाही अशीच वाटते. यंदा निर्माण झालेले वेगळ्या प्रकारचे नाटक म्हणून 'विदूषक'चा आवर्जून उल्लेख करावा लागेल.

—'वेड्मान' या नाटकाची कथा आपणास वेकेट वरून सुचली असे कानेटकरांनी

म्हटले आहे. कथेचा हा गाभा सोडला तर आपले नाटक स्वतंत्र आहे हा कानेटकरांचा दावा. ज्याँ ॲन्यूई या फ्रेंच नाटककाराने लिहिलेल्या 'बेकेट' ने अनेक नाटककारांना प्रेरणा दिली आहे. गतवर्षीच शिरवाडकरांनी 'बेकेट' चा सुरस अनुवाद केलेला आहे. दुसऱ्या हेन्रीच्या कारकीर्दीत बेकेट हा त्याचा अत्यंत जिव्हाळ्याचा मित्र होता. हेन्रीनेच बेकेटला धर्मगुरू व्हावयास भाग पाडले. धर्मगुरू होताच त्याचे जीवन पूर्णपणे बदलले. राजाशी संघर्ष निर्माण झाल्यानंतर हतबल झालेल्या राजाने आपल्या सरदाराकडून त्याचा खून करविला. बेकेटच्या कथानकातील मित्रप्रेम आणि विरोध ही 'बेइमान'ची प्रेरणा असल्याचे कानेटकरांनी मान्य केले आहे. मालक व मजूर यांच्या माध्यमातून या संघर्षाची उभारणी झालेली आहे. कथानकासाठी कानेटकरांनी निर्माण केलेले वातावरण असे स्वदेशी असल्याने कथानक रंगले आहे. एका समर्थ विषयाला प्रतिभावंत नाटककाराची लाभलेली जोड येथे दिसते. मराठी नाट्यसृष्टीत मालक आणि मजूर यांच्यातील प्रश्नांचे चित्रण कमीच. वरेरकरांनी केलेले 'धावता धोटा' मधील चित्रण फसले होते.

धनराज हा गिरणीचा मालक, चंदर त्याचा बालमित्र, दादा मिस्त्री या कामगाराचा अनाथ मुलगा, धनराजच्या घरात वाढला. या घरात त्याचे स्थान मोठे आहे. त्याच्या शब्दाला मान आहे. घरातले सर्व व्यवहार तोच पाहतो. मजूर पक्षाचा विरोध नाहीसा व्हावा म्हणून धनराजनेच चंदरला मजुरांचा पुढारी होण्यास भाग पाडले आहे. मजुरांचे नेतृत्व स्वीकारल्यानंतर चंदर पूर्णपणे बदलला आहे. कामगारांची एकनिष्ठेने सेवा केल्याने त्यास कामगारांची सर्व साथ मिळाली. संघर्ष निर्माण झाला त्यावेळी धनराजचे सर्व प्रयत्न वाया गेले. शेवटी धनराजची पत्नी धनवंती हिनेच चंदरला ट्रकखाली चिरडून मारले. एकनिष्ठ मैत्री, तीव्र विरोध या भावनांचा प्रभावी संघर्ष नाटकात आहे. स्वाभाविक कथानक, मजुरांच्या वास्तव जीवनाची पार्श्वभूमी, रेखीव व्यक्तिरेखा, नाट्यपूर्ण प्रसंग व संवाद यामुळे 'बेइमान' हे अनेक दिवस स्मरणात राहील.

—इ. स. १९७३ मधील स्वतंत्र सामाजिक नाटकांचा विषय स्त्री-पुरुष संबंध हाच राहिला आहे. मराठी नाटककार या चाकोरीबाहेर पडत नाहीत असे दिसते. 'सूर राहू दे' व 'सुरुंग' ही शं. ना. नवरे यांची यंदाची नाटके! ध्येयवादी डॉक्टर व त्याच्या जीवनात समरस न होणारी, शहरी सुखाला चटावलेली त्याची पत्नी यांच्यातील संघर्षाभोवती 'सूर राहू दे' गुंफलेले आहे. श्रीमंत कुटुंबातील व्यभिचार व भ्रष्टाचार हा 'सुरुंग' या नाटकाचा विषय आहे. बाप्पासाहेब या श्रीमंत उद्योगपतींच्या घरातील अनैतिक संबंधाचे व त्यामुळे झालेल्या परिणामांचे चित्रण या नाटकात आलेले आहे. बाप्पासाहेबांची पत्नी शारदाबाई हिचा व बाप्पासाहेबांचे मित्र दाजीसाहेब यांचा अनैतिक संबंध महेशच्या लक्षात आल्यानंतर सर्वांनी त्यांच्यावर सूड उगविला. मुनीम अण्णासाहेब, त्यांची मुलगी मंदा व महेश हे जीवनातून उठले. परिस्थितीवर सूड घेण्यासाठी महेश हॉटेलमध्ये पोऱ्या झाला व मंदा कुमार्गाला लागली. मार्था ही सिनेमानटी, तिला

विवस्त्र अवस्थेत पाहून महेशने तिच्याशी केलेला अतिप्रसंग, अशा अनेक भडक घटना नाटकामध्ये घडतात. महेशचे जीवन सुधारावे या हेतूने त्याचे सुमनशी गुणी-महाराजांच्या आज्ञेने लग्न होते; पण महेश सुमनमध्ये मंदा, मार्था यांची रुपे शोधतो. त्यामुळे सुमन कायमची निघून जाते. महेशने घेतलेला संन्यास, भानुदास या त्याच्या मित्राला आलेले लंगडेपण, त्याच्या बायकोचा साधूने घेतलेला बळी इत्यादी सर्व प्रसंग म्हणजे Sensassion निर्माण करणारा मसाला आहे. वासना खरी आहे, बाकी सब झूट हे तत्त्व या नाटकातील पात्रांना मान्य आहे. ही सर्व पात्रे दुबळी, निराशावादी, प्रतिकूल परिस्थितीत कोलमडणारी आहेत. म्हणून क्रमाने त्यांचा अधःपात होतो.

—'घरटे अमुचे छान' या विजय तेंडूलकरांच्या नाटकाचे कथानकही अशाच अनैतिक संबंधावर उभारलेले आहे. पपा दौऱ्यावर गेले असताना विमल या सहीचे एक अनोळखी पत्र घरात येते. सुनेत्रा व तिचा मुलगा मोहन या पत्राने चक्रावतात. हे आपल्या पपांचे लफडे असावे असे मोहन सुचवतो. विमल त्या घरात येते. मोहन व नीता यांना आपलेसे करते. पपांच्या मांडीवर असलेल्या जन्मखुणेची ओळख विमलने सांगितल्याने सुनेत्रा अस्वस्थ झाली आहे; तरीही ती विमलला घराबाहेर घालवू शकत नाही. पपांच्या गैरहजेरीत विमलचे या घरामध्ये होणारे आगमन विलक्षण नाट्यपूर्ण असून विवाहित कुटुंबवत्सल पुरुषांची बाहेर मजा करण्याची खोड कशी मोडणार याविषयी वाचकांच्या मनात कुतूहल निर्माण होते. नीता आणि गोविंद यांच्यातील प्रश्न विमलने सोडविला खरा; पण येथे मूळ कथावस्तू बाजूला पडते. सुनेत्राला आपल्या नवऱ्याने आपली प्रतारणा केली याची खात्री पटली आहे व तो परत येताच आपण त्याचा चांगला समाचार घेऊ असे आपल्या मैत्रिणीला फोनवर आश्वासन देणारी सुनेत्रा प्रत्यक्षात काहीच करीत नाही. पपा परत येताच विमलवर खूप रागावतात व तिला घरातून घालवून देतात. कसलाही प्रतिकार किंवा खुलासा न करता विमल मुकाट्याने निघून जाते हा सर्व प्रकार अनाकलनीय आहे. ज्यावेळी नाटकात भयंकर काहीतरी घडायला हवे त्यावेळी असे काहीही न घडल्याने पहिल्या अंकात निर्माण केलेले प्रभावी नाट्य विस्कळीतपणे कोसळते. नाटकात हाती घेतलेला प्रश्न अनिर्णीत राहतो. पपा चांगले असल्याचे समाधान कुटुंबाला लाभले तरी आपला अपेक्षाभंग झाला ही वाचकांची जाणीव तीव्र होते.

—स्त्रीपुरुष-संबंधातील एक विलक्षण नाट्यानुभव 'गार्बो' या महेश एलकुंचवारांनी लिहिलेल्या दोन अंकी नाटकात दिसतो. नाटकामध्ये पात्रे फक्त चार, तीन पुरुष व एक स्त्री. हे तीन पुरुष अनुक्रमे श्रीमंत, पँझी आणि इंटलेक्चुअल म्हणजे तीन वेगळ्या प्रवृत्तीची माणसे आहेत. या तिघांना घर, कुटुंब या संस्थेविषयी आस्था, आदर नाही. श्रीमंतांच्या घरात दोघे आश्रित आहेत. त्यांच्या प्रकृतीत एकत्र राहण्यासारखे कोणतेही साम्य दिसत नाही. पँझी हा घरून पळून आलेला आहे. इंटलेक्चुअल हा इंग्रजीचा

प्रोफेसर असूनही येथे आश्रित आहे. त्या तिघांची मैत्रीण गार्बो हिचा उपभोग घेण्याची लालसा मात्र तिघांतही सारखी आहे. गार्बो ही sex machine आहे असे श्रीमंत सांगतो. या वर्णनात सारे काही आले. अशा या गार्बोला दिवस गेल्यानंतर तिच्यातील मातृत्वाचा या तीन मित्रांना विलक्षण आदर व अभिमान वाटतो. तिच्या पोटी जन्म घेणाऱ्या मुलासाठी त्यांनी खेळणीही आणली आहेत. श्रीमंत तर तिच्या पोटी असणारे मूल नेमके कुणाचे आहे ही शंका बाजूस ठेवून तिला कायमची सांभाळण्याची तयारी दर्शवितो. मध्यंतरी गार्बो सिनेमाच्या शूटिंगसाठी राजस्थानात जाते. ती परत येते त्यावेळी तिने गर्भपात केला आहे हे तिघांच्या लक्षात येते. देवता म्हणून जिचे कौतुक केले तिच्यातील हे परिवर्तन या तिघांना मान्य नसते; म्हणून ते तिचा खून करतात. पुरुष हा स्वार्थी आहे तर स्त्री ही उपभोग्य वस्तू आहे, या तत्त्वानुसार या तीन मित्रांच्या दृष्टीने गार्बो निरुपयोगी ठरली तेव्हा त्यांनी तिला ठार केले. एक नवा प्रयोग म्हणून या नाटकाचे स्वागत केले पाहिजे. नाटकातील भाषा व संवाद काही प्रसंगी खूपच स्पष्ट आहेत. घटनाप्रधान प्रायोगिक नाट्य म्हणून 'गार्बो' हे या वर्षीचे उल्लेखनीय नाटक आहे.

—'असुनी नाथ मी अनाथ' या सुरेश खरे यांच्या नाटकातील समस्याही स्त्री-पुरुष संबंध हीच आहे. हेमंत जोशी या विधुराने प्रमोशनच्या मोबदल्यात आपल्या नवविवाहित पत्नीचा आपल्या बॉसशी सौदा केलेला आहे. या घटनेने पत्नीने घेतलेला परिस्थितीचा सूड, त्यासाठी धारकरसाहेबांचा उद्ध्वस्त केलेला संसार, हेमंत जोशींच्या जीवनात आलेल्या ज्यूलीची जीवनदृष्टी, सुनीती व राजीव यांचा संबंध या सर्व एकामागून एक घडणाऱ्या घटना वाचकाच्या मनावर विलक्षण ताण निर्माण करतात. शेवटी सुनीती व ज्यूलीच्या कृपेने पुरुषात आलेला हेमंत अनैतिकतेतून जन्माला आलेल्या मुलासह एकत्र राहण्याचा समझोता करतात. एका अर्थी हे नाटक 'सुरुंग'च्या परंपरेत बसणारे! विलक्षण गुंतगुंतीच्या खळबळजनक घटना आणि तीव्र संघर्ष यामुळे अशा नाटकांचा धंदाही बरा होतो.

—नवोदित नाटककारांपैकी श्रीनिवास भणगे यांची तीन आणि आनंद रेगे यांचे एक अशी चार नाटके यंदा प्रकाशित झाली आहेत. विषयाचे नावीन्य, कथानकाची रेखीव बांधणी, नाट्यपूर्ण प्रसंगाची निर्मिती या गुणांच्या अभावी ही नाटके थिटी पडतात. श्रीनिवास भणगे यांची 'असंच आणि इतकंच', 'फोन करण्यापूर्वी' आणि 'दूर घर माझे' ही नाटके काहीतरी नवे करण्याच्या खटपटीतून निर्माण झाली आहेत. 'असंच आणि इतकंच' या नाटकातील सर्व पात्रे प्रेक्षकांशी बोलतात. यातील काही पात्रे जिवंत व काही मृत आहेत. माणूस मेला तरी मूलभूत प्रवृत्ती नाहीशा होत नाहीत हे नाटककाराचे प्रतिपादन आहे. या प्रतिपादनासाठी स्वीकारलेले जिवंत व मृत माणसांचे माध्यम न पटणारे असल्याने संपूर्ण नाटकच कंटाळवाणे होते. 'दूर घर माझे' या नाटकाचा विषय नवा नाही. मागच्या जन्मीच्या सर्व घटना आठवणारी

'रंभा' रांगणेकरांनी मागेच अमर केली आहे. प्रस्तुत नाटकातील अनेक घटना केवळ योगायोगावर आधारलेल्या व मानून घ्याव्या लागणाऱ्या असल्याने अशी नाटके वाचकांच्या मनाची पकड घेऊ शकत नाहीत. 'वहिनी मी येतो' या आनंद रेगे यांच्या नाटकाची कथावस्तू नवी नाही. व्यभिचारी नवरा आपली पत्नी दुसऱ्या पुरुषाशी सुखाने संसार करीत असलेली पाहून तिला परत नेण्यासाठी येतो आणि कसलाही भयानक प्रसंग किंवा मनपरिवर्तनाचे कारण न घडता आपल्याच बायकोला 'वहिनी मी येतो' असे सांगून निघून जातो. होतकरू नाटककारांनी जुने झालेले प्रश्न रंगविण्यापेक्षा जीवनातील विविध प्रश्नांचा वेध घेऊन या नवीन प्रश्नांची मांडणी केल्यास ते वाङ्मयास उपकारक ठरेल.

—कौटुंबिक जिव्हाळ्याची नाटके लिहिणारे कालेलकर, कोल्हटकर, कल्गुटकर! यंदा कालेलकरांचे 'चांदणे शिंपीत जा' हे एकच नाटक प्रकाशित झाले आहे. एका अहंकारी माणसाचे स्वभावपरिवर्तन हा या नाटकाचा विषय. दीनानाथ हा गरिबीत वाढलेला पण स्वतःच्या कर्तृत्वाने श्रीमंत झालेला उद्योगपती आहे. त्याच्या जीवनातील सर्वच घटना प्रतिष्ठेच्या झालेल्या आहेत. मुलांचे शिक्षण, वर्तन या सर्व गोष्टींवर त्याचे नियंत्रण आहे. मॅट्रिकच्या परीक्षेस बसलेल्या मुलीला 'या घरात कोणी नापास झाले नाही' अशी तंबी तो देतो, मुलगी नापास होते व आत्महत्या करते. बोर्डाने तिचा निकाल चुकीने नापास म्हणून जाहीर झाल्याची तार केली तर स्वतःच्या प्रतिष्ठेसाठी बोर्डावर केस करण्याची या माणसाची तयारी. दीनानाथच्या या वर्तनामुळे त्या कुटुंबातील सुख नाहीसे होते. वडिलांच्या इच्छेप्रमाणे स्वतःच्या मनाविरुद्ध शिक्षण घेणाऱ्या रेखा आणि नितीन या मुलांना जीवनाचा जोडीदार निवडण्याचेही स्वातंत्र्य नाही. रेखा आणि मिलिंद, नितीन आणि प्रिया यांचीही तो ताटातूट करतो. आपले वडील दीनानाथ ब्लड कॅन्सरने आजारी आहेत हे कळताच मुले सुखावतात. सहा महिन्यांनंतरच्या योजना आखतात. एकाकीपणाला कंटाळलेला दीनानाथ मुलांना विश्वासात घेतो. मुलांचाही गैरसमज नाहीसा होतो. असे हे कथानक मधुसूदन कालेलकरांनी आणखी काही प्रसंग मुद्दाम निर्माण करून लांबविले आहे. नाटकातील सर्व घटना एकाच दिवाणखान्यात घडलेल्या दाखविण्यात प्रायोगिक अंगाकडे विशेष लक्ष पुरविण्यात आल्याचे सहज दिसून येते.

—'प्रेमकहाणी' या नाटकात वास्तव आणि रंगभूमी यांचा परस्पर संबंध शोधण्याचा दावा रत्नाकर मतकरी यांनी केला आहे. सामान्य माणसाचे दुःख त्यातला सामान्यपणा समजून घेऊन नाट्यपूर्ण रीतीने मांडणे हा लेखकाचा हेतू! कथानकातील पात्रांशी (ती एकांतात असली तरीही) नाटककार बोलतो. एका वेगळ्या पातळीवर हाताळलेला नाट्यानुभव म्हणून 'प्रेमकहाणी' लक्षात राहील. जयवंत दळवींचे 'सभ्य गृहस्थहो' अशाच वेगळेपणामुळे लक्षात राहणारे आहे. चाळीतील जीवन, चाळीतील माणसे त्यांची (व त्यांच्या बायकांची) तरुण स्त्री भाडेकऱ्याकडे पाहण्याची दृष्टी, चाळीतील एका वात्य मुलाने सुगंधी पत्राने, आणि खुद्द घरमालकाने या भाडेकरणीशी लग्न लावून

विन्हाडकरूंची केलेली फजिती हा सर्व प्रकार व्यंग्यचित्रात्मक नाट्य म्हणून मनोरंजक ठरतो. 'अर्ध्याच्या शोधात दोन' हे शाम फडके यांचे आणि 'ये रे घना' हे वा. रा. सोनार यांचे ही दोन विनोदी नाटके यंदा प्रकाशित झाली असली तरी अशा विनोदी नाटकांचे प्रमाण यंदा कमी झालेले दिसते.

गेल्या काही वर्षात 'गिधाडे' 'सखाराम' निर्माण करणाऱ्या विजय तेंडुलकरांनी यंदा 'घाशीराम' निर्माण करून पुन्हा एक नवीन वादग्रस्त प्रश्न निर्माण केलेला आहे. 'घाशीराम कोतवाल' हे इतिहासाचा आधार असलेले; परंतु ऐतिहासिक नसलेले नाटक आहे. नाना फडणीस व घाशीराम कोतवाल यांच्या भ्रष्ट जीवनाचे चित्रण हा या नाटकाचा विशेष आहे. 'घाशीराम ही एक विशिष्ट समाजस्थितीतील प्रवृत्ती' मानून 'पेशवाई, नाना फडणीस, घाशीराम कोतवाल यांच्या इतिहासातील बऱ्यावाईट अस्तित्वाबद्दल मतप्रदर्शन करण्याचा आपला हेतू नसल्याचा खुलासा तेंडुलकरांनी केला आहे. घाशीराम कोतवाल व नाना फडणीस यांची कथा त्यांच्या दृष्टीने दंतकथा असली तरी आपले वाचक (व प्रेक्षक) भावनाप्रधान आहेत. इतिहास आणि पुराण यातील रूढ संकेतांचा भंग त्यांच्या प्रकृतीला मानवत नाही. त्यामुळे तेंडुलकरांनी निर्माण केलेल्या व्यक्तिरेखा त्यांना बदनामीकारक वाटतात आणि हेच प्रतिकूल टीकेचे महत्त्वाचे कारण आहे. वास्तविक ऐतिहासिक किंवा पौराणिक कथा व व्यक्तिरेखा यांच्यातील फेरबदल हा नवा विषय नाही. नाट्याचार्य खाडिलकरांनी 'सवाई माधवरावाचा मृत्यु' या नाटकात फेरफार केल्यामुळे त्यांच्यावर झालेल्या टीकेच्या मानाने तेंडुलकर यांच्यावरील टीका सौम्यच म्हटली पाहिजे. आपले प्रतिपादन तेंडुलकरांनी काल्पनिक पात्रांच्या माध्यमातून केले असते तर ही टीकाही झाली नसती. वाङ्मय या दृष्टीने घाशीराम कोतवाल फसले आहे अशी सर्वसाधारण प्रतिक्रिया व्यक्त झाली ती सार्थच होती. सूत्रधाराचे भाष्य आणि समूहनृत्य ही या नाटकाच्या प्रयोगाची वैशिष्ट्ये सांगितली जातात; पण ते पूर्णपणे खरे नाही, दशावतारी नाटकाची हीच पद्धत होती. 'माइम' हा प्रकारही नवा नाही. कालीदास-एल्फिन्स्टन सोसायटीने शाकुंतल नाटकात हा प्रयोग केलेला होता. या नाटकाने अनेक प्रश्न निर्माण केले. ही या नाटकाची फलश्रुती!

सारांश १९७३ मधील नाटकांच्या प्रगतीचा आलेख असा आहे. प्रकाशित झालेल्या सर्वच नाटकांचा येथे विचार केलेला नाही. एकांकिका संग्रहांचाही विचार नाही. स्थूल मानाने १९७३ मधील वाङ्मयीन नाट्याचा वेध घेण्याचा हा मर्यादित प्रयत्न. यंदा निर्भेळ संगीत नाटक नाही. एकही पौराणिक नाटक नाही. गेल्या काही वर्षांच्या मानाने यंदाची नाट्यनिर्मिती कमी आहे. यंदाची उल्लेखनीय नाटके हयवदन, बाकी इतिहास, विदूषक, वेड्मान, गार्बो, प्रेमकहाणी, असुनी नाथ मी अनाथ, सुरुंग इत्यादी. यंदाची विश्रांती भावी काळात अधिक संपन्न नाट्यनिर्मितीस प्रेरक ठरेल अशी अपेक्षा!



मराठीतील १९७३ मधील आत्मचरित्रे



डॉ. गंगाधर मोरजे

आजकाल मराठीमध्ये उदंड आत्मचरित्रे लिहिली जात आहेत आणि प्रकाशितही होत आहेत. असे असूनही वाङ्मयीन कलाकृती म्हणून श्रेष्ठ ठरणारी आत्मचरित्रे अभावानेच दिसतात, अशी मते प्रकट झालेली दिसतात. अशा प्रकारची मते आत्म-चरित्र हा वाङ्मयप्रकार एक कलाकृती या संदर्भात असतात. पण आत्मचरित्रलेखकाला आत्मचरित्राच्या कलामूल्यांची प्रत्येक वेळी जाणीव असतेच असे नाही. किंवा आपल्या आत्मचरित्राची निर्मिती एक वाङ्मयीन कलाकृती म्हणून तो करत असतो असेही नाही. आणि म्हणूनच आत्मचरित्रकाराला आत्मचरित्राची कलामूल्ये अवगत नसताना अन्य प्रयोजनासाठी त्याने आत्मचरित्र लिहिले तर त्याचे मूल्यमापन वाङ्मयीन कलाकृतीच्या संदर्भात करणेही काहीसे गैर ठरावे. पण आत्मचरित्रकाराने हेही लक्षात घ्यावे की वाङ्मयसमीक्षक आपले आत्मचरित्र कमी दर्जाचे म्हणतो आहे ते वाङ्मयमूल्य विचाराच्या संदर्भात. अन्य संदर्भात ते चरित्र श्रेष्ठ व महत्त्वाचेही असण्याची शक्यता आहे. दुसरी एक गोष्ट इथे लक्षात आणून देणे आवश्यक ठरावे. आत्मचरित्रात वास्तव सत्य घटना कलात्मकदृष्ट्या अभिव्यक्त व्हाव्यात अशी अपेक्षा असते. पण हे आत्मचरित्रातील सत्य इतिहासवास्तव स्वतः आत्मचरित्र लेखक, त्याला विशिष्ट संदर्भात ओळखणारा वाचक-समीक्षक यांना निरनिराळ्या पातळीवर निरनिराळे जाणवण्याची शक्यता आहे. तेव्हा एखाद्या आत्मचरित्रकाराने आपल्या आत्मचरित्रात सत्याचा अपलाप केला हे ठरविणे अवघड ठरते. मानवी जीवन हे तर्कशुद्ध पद्धतीने घडत जाणारी घटना नव्हे. एखाद्या परिस्थितीत आपण असे का वागलो हे जेव्हा आत्मचरित्रकार सांगतो तेव्हा त्याचा त्या घटनेकडे बघण्याचा संदर्भ आपल्या संदर्भापेक्षा वेगळा असतो. तेव्हा आपण आत्मचरित्र वाचीत असता एखाद्या वाङ्मयीन कलाकृतीप्रमाणे ओघवते निवेदन, घडणाऱ्या घटनांची त्या व्यक्तीच्या सामाजिक सांस्कृतिक संदर्भात सुसंगतता व कलात्मकता आपणास जाणवली म्हणजे ते आत्मचरित्र चांगले आहे असे म्हणावयास हरकत नाही. आत्मचरित्रे उदंड होत आहेत असे म्हणण्यामागे काहीसा उपहासाचा सूर असला तरी श्रेष्ठ दर्जाची आत्मचरित्रे मराठीतच नव्हेत तर जागतिक वाङ्मयातही प्रमाणाने कमी आहेत. अशा या उदंड निर्मितीमधूनच काही चांगले हाती लागण्याचा

अनुक्रमणिका

संभव आहे. विविध क्षेत्रांतील व्यक्ती आज आत्मचरित्र लिहायला धजावत आहेत. आपले मन मोकळे करीत आहेत. एकांगाने विकसित होणारे मराठी साहित्य अनेक अंगांनी विकसित होऊ पाहात आहे. या विकासातूनच गुणात्मक कलाकृती हाती लागण्याचा संभव नाही कशावरून ?

१९७३ या वर्षभरात प्रसिद्ध झालेल्या आत्मचरित्रांत स्नेहप्रभा प्रधान यांचे 'स्नेहांकिता'[१] गोपाळराव पाटक यांचे 'तेवत असलेली एक जीवनज्योत'[२] (नगर-सेवा एक दिव्य); डॉ. श्रीधर रंगनाथ कुलकर्णी यांचे 'नवरात्र संपले'[३] प्रबोधनकार ठाकरे यांचे 'माझी जीवनगाथा' आणि गो नी. दांडिकरांचे 'स्मरणगाथा'[४] ही प्रमुख आत्मचरित्रे असून त्याशिवाय बाबूराव पटेल यांचे "जीवनस्मृती काही गोड : काही कडू' माधवराव बागलांचा 'संघर्ष व सन्मान' हा आत्मचरित्राचा पाचवा भाग यांचा उल्लेख करावा लागेल.

वरील आत्मचरित्रे लक्षात घेता भिन्नक्षेत्रांतील लेखकांची विविधता सहज लक्षात येण्यासारखी आहे. एक अभिनेत्री आहे. तर गोपाळराव पाटक जिद्दीचे कार्यकर्ते व नगराध्यक्षाचे कार्य केलेले प्रशासक आहेत. राष्ट्रासाठी आपण काही केले पाहिजे या विचाराने भारतीय स्वातंत्र्ययुद्धाच्या प्रत्यक्ष चळवळीत सहभागी झालेले डॉ. श्रीधरराव कुलकर्णी आहेत. बालपणीच समाजसुधारणेचे कंकण बांधून सामाजिक चळवळीत पडलेले हरहुन्नरी प्रबोधनकार टाकरे आहेत. तसेच घराण्यातील कलंदरपणा घेऊन आलेले भ्रमणगाथा लिहिणारे गो. नी. दांडेकर आपली स्मरणगाथा लिहीत आहेत. ही अनेक-विध क्षेत्रांतील मंडळी आपले आत्मचरित्र लिहीत असता, एकाच प्रयोजनाने लिहायला प्रवृत्त झाली असतील असे नाही. स्नेहप्रभा प्रधान, मायेचे बोल व्यक्त करताना प्रयोजन सांगतात. 'निदान तुझे दुःख तरी हलके होईल' या रामदास भटकळांच्या विनंतीवजा आग्रहात ते आहे. (पृ. सहा). डॉ. श्रीधरराव कुलकर्णी : आत्मचरित्र लिहावं एवढं मोठेपण माझ्या अंगी नाही किंवा, आत्मचरित्र लिहिण्यापुरताच उरलो अशा अवस्थेला मी अद्याप पोचलो नाही. (पृ. ७) असे सांगून म्हणतात : 'परंतु गेली कित्येक वर्षे या आत्मतुटीला भेगा पडू लागल्या आहेत. एक विचित्र व्यथा जिवाला जाळत आहे. या व्यथेतूनच या कथेचा जन्म झाला.' (पृ. ८) गो. नी. दांडेकर या लिखाणाचे स्वरुप आत्मचरित्रापेक्षा स्मरणसाखळीसारखे आहे असे सांगून तुकारामाच्या शब्दांत 'कविली

....

१. स्नेहप्रभा प्रधान, स्नेहांकिता, पॉप्युलर प्रकाशन, मुंबई १९७३
२. गोपाळराव पाटक, तेवत असलेली एक जीवन ज्योत (नगरसेवादिव्य) प्रकाशक विमलाबाई गोपाळराव पाटक; गणेशबाग, उमरेड, रोड, नागपूर २, ३ जून १९७३.
३. श्रीधर रंगनाथ कुलकर्णी : नवरात्र संपले, सिंधू पब्लिकेशन, हिंद राजस्थान चेंबर्स ६ ओकलेन, मुंबई.
४. गो. नी. दांडेकर, स्मरणगाथा, मॅजेस्टिक बुक स्टॉल

तैसी केली वटवट ! वाकुडे का नीट देव जाणे ' असे म्हणून मोकळे होतात. प्रबोधनकार ठाकरे : मी म्हणजे कोणी मोठा वीरपुरुष आहे, जगाने माझी आठवण ठेवावी, किंवा माझ्या चरित्राचे पारायण करावे अशा भावनेची झुळूकसुद्धा माझ्या मनाला शिवलेली नाही. मी एक नाटक्या आहे. जन्मप्राप्त नि कर्मप्राप्त व्यवहाराच्या रंगभूमीवर पडेल ती भूमिका उत्तम वठवण्याची धडपड करणारा मी एक धडपड्या आहे. मी कोण आहे, माझी भूमिका काय आहे नि माझ्याकडून इतरांनी कशाची अपेक्षा करावी इत्यादी प्रश्न जीवनमान काळात सोडविणे कठीण आहे. माझी जीवनयात्रा मी कशी केली, एवढेच फार तर मला सांगता येईल आणि तेवढेच काम मी करणार आहे. (पृ. २)

' दरिद्री माणसाने मनोरथ करूच नयेत आणि केलेच तर ते हवेत तरंगत विरघळून गेले पाहिजेत. ' ही गोष्ट स्वयंप्रेरणेने मी खोटी ठरविली आणि रटाळ जीवनातून बाहेर पडण्याची पहिली पायरी चढून गेलो आणि गेल्या पंचाहत्तर वर्षांच्या माझ्या जीवनात वेधडक चढून गेलेल्या अशा अनेक विकट पायऱ्या जरी आपल्याला चमत्कारसदृश भासत असल्या तरी मला त्या सहजसुलभ कशा घडविता आल्या, त्यांचा हा सुसंगत इतिहास व त्या त्या घटनांचे विश्लेषण, ही माझी एका सामान्य माणसाची कादंबरीमय जीवनकथा—'' (प्रास्ताविक पृ. ११) असे प्रयोजन गोपाळराव पाटक देतात. हे विविध प्रयोजनांचे स्वरूप पाहिले म्हणजे आत्मचरित्र समजावून घेणे शक्य होते.

' स्नेहांकिता ' या आत्मचरित्राचा जन्मच मुळी आंतरराष्ट्रीय कीर्तीचे स्त्रीरोगतज्ञ डॉ. विठ्ठल नागेश शिरोडकर यांच्यामुळे झालेला आहे. लेखिका स्नेहप्रभा प्रधान या मराठी, हिंदी, मारवाडी, रंगभूमीवरील एक लोकप्रसिद्ध अभिनेत्री, विदुषी आहेत, संगीत, अभिनय, चित्रकला आदि कलांत त्यांना रस आहे. लहानपणापासून डॉक्टर होण्याची दुर्दम्य इच्छा, त्यासाठी करावी लागणारी धडपड व परिश्रम करण्याची मनापासून तयारी, पण परिस्थिती मात्र त्यांच्या आड आली. आईचा आजार व घरची जबाबदारी यामुळे मनाविरुद्ध सिनेमात अभिनेत्री म्हणून जीवन जगण्याचा प्रसंग आला. प्रत्यक्ष डॉक्टर होता आले नाही तरी त्या व्यवसायातील विषयांचे वाचन, लोकसेवा, त्यांच्या मनात सदैव घर करून राहिली. सबंध चरित्रभर त्या असहायता सांगताना दिसतात. 'जन्मापूर्वीच मानवाची असहायता सुरू होते, कुठे जन्माला यायचे यावर मतदान देण्याचा त्याला जसा हक्क नसतो, तसेच बरीवाईट परिस्थिती निवडायचाही त्याला हक्क नसतो.' (पृ. १) असे त्या म्हणतात. कारण सुविद्य आईबापांच्या पोटी जन्माला येऊनही आईवडिलांचे खरे प्रेम त्यांना लाभले नाही. आईसाठी परिश्रम करून जगण्याची ईर्षा होती; पण आई बिछान्यास खिळलेली, तिच्या अंगावर तिच्या भावंडांचा खर्च. त्यामुळे स्नेहप्रभाबाईंचा मेडिकल कॉलेज खर्च झेपणे सर्वस्वी अशक्य. थोडक्यात स्नेहप्रभाबाई प्रथमपासून सर्वच बाजूंनी एकाकी होत्या, त्यांना उमेद होती, आई हातापायाच्या संधिवाताने कामातून गेली नसती तर दोघींनी मिळून किती तरी आनंद

अनुक्रमणिका

मिळविला असता. पण तेही त्यांना शक्य झाले नाही. तशात बाई बुद्धिमान, स्वतंत्र विचारांच्या. कुणाचीही लाचारी न स्वीकारणाऱ्या. व्यक्तिस्वातंत्र्यपुरस्कर्त्या, धडाडीच्या. पण त्या ज्या समाजात जगत होत्या किंवा जगू पाहात होत्या त्या समाजाला हे मानवणारे नाही हे त्यांच्या लक्षात आले नाही. आणि आले तरी परिस्थितीपुढे नमायला त्या तयार नाहीत. त्यांची असहायता आहे ती इथे. त्याच एके ठिकाणी म्हणतात, " ज्ञानार्जनासाठी हपापलेल्या स्त्रीला मोकळे (पण स्वैर नव्हे) वातावरण आवश्यक असते. आम्ही बुद्धी आणि भावना यांची युती घेऊन जन्माला आलेलो तसेच तोलाचा पती मिळणे अशक्य (पृ. २३) या अवस्थेमुळे १९४२ साली किशोर शाहूशी झालेल्या लग्नाचा त्यांनी घेतलेला घटस्फोट व पुढे असहाय अवस्थेत ' गृहस्थांना ' हो म्हणून केलेला विवाह; हा विवाह करतानाची त्यांची असहाय मनोअवस्था ' समाजाच्या चाकोरीत किंवा चाकोरीबाहेर राहणाऱ्या एकाकी स्त्रीला काय भोगावे लागते ' या जाणिवेपोटी घेतलेल्या निर्णयात आहे.

पण असहायतेने त्या शरणागती स्वीकारीत नाहीत. त्यांचे व्यक्तिस्वातंत्र्य उफाळून वरती येते. पण त्यात उद्धटपणा नाही. एक प्रखर अस्मिता आहे. बाईंनी गरोदरपणात एकदा ' गृहस्थांना ' आता तुम्हीच बोजा सांभाळा. अस्वस्थतेमुळे माझ्याकडून काम होणार नाही असे सांगितले. (पृ. २७). यावर उत्तर आले, ' गर्भपात करून घे. ' त्या क्षणालाच त्यांचे व गृहस्थांचे नाते संपले (पृ. २७). या अडचणीतून सुटका करण्यासाठी प्रयत्नशील असतानाच त्यांचा आणि डॉ. शिरोडकरांचा परिचय झाला. डॉ. शिरोडकर आपण होऊनच त्यांना भेटायला गेले. आणि कालांतराने त्यांचे स्नेहात रूपांतर झाले. या स्नेहाची अनेकविध रूपे आहेत. डॉ. शिरोडकर व स्नेहप्रभाबाई दोघेही एका असहायतेतून जातात आणि त्या असहायतेतून घडलेल्या जीवनाचे ताण अभिव्यक्त करण्यासाठी मन हलके करण्याचा हा भावनावश प्रयत्न आहे. भावनावशतेमुळे लिखाणात हळवेपणा येतो. कलावंताला लागणारा एक प्रकारचा तटस्थपणा त्यांच्या लिखाणात जाणवत नाही. आजूबाजूच्या प्रतिकूल परिस्थितीमुळे व्यक्तिगत शारीरिक अस्वास्थ्यामुळे त्यांचा स्वभाव थोडासा चिडचिडा झालेला आहे. लेखिकेने हेच आत्मचरित्र डॉ. शिरोडकरांच्या निधनानंतर आणखी पाचसहा वर्षांनी लिहिले असते तर परिस्थितीकडे आणखी काहीशा बदललेल्या दृष्टीने ती पाहू शकली असती असे वाटते. डॉ. शिरोडकर व लेखिकेचे प्रेमसंबंध कोणत्या स्वरूपाचे होते ते सांगताना त्या म्हणतात :

" डॉकवर मी अमर्याद प्रेम करीत होते. पण रूढ अर्थाने मानतात तसे आमचे प्रेमसंबंध नव्हते. तसे असते तर चोरटेपणा, गुन्हा केल्याची टोचणी वगैरे काहीतरी मला जाणवले असते. पण मला त्यांचा संसार मोडायचा नव्हता. " (पृ. ३६) डॉ. शिरोडकरांची त्यांच्यावर माया होती, प्रेम होते पण त्यासाठी ते जरासुद्धा ' धोका ' पत्करायला तयार नव्हते. ' स्वतःचे संरक्षण आधी ' हे तत्त्व डॉकच्या

आयुष्याचा केंद्रबिंदू होते. (पृ. ४७) हे लेखिकेला उमगले आहे. डॉकशी असलेली मैत्री तोडून टाकावी हा उपाय होता. पण त्या उपायाला डॉक तयार नव्हते. "मैत्री हवी होती पण उघडपणे नको होती" हे या मैत्रीतील नाट्य होते. डॉकची बौद्धिक भूक जन्मामुळे प्रारंभापासून मनात सलणारा न्यूनगंड व प्रेमासाठी तडफडणारे मन, त्यांची लोकप्रियता, आर्थिक सुबत्ता, कौटुंबिक संघर्ष, सामाजिक प्रतिष्ठा यांच्यामध्ये त्यांच्या मनात चाललेला संघर्ष तर लेखिकेला व्यक्तिस्वातंत्र्य राखून डॉकशी मैत्री हवी होती. पण "ते नेहमीच परस्परविरोधी वागत राहिले आणि शेवटपर्यंतही मला त्यांच्या खऱ्या स्वभावाचे दर्शन झाले नाही. (पृ. ५४) डॉकचे व आपले शारीरिक संबंध नव्हते." (पृ. ५८) याबद्दल लेखिका स्पष्टपणे सांगते. मग लेखिकेला कोणत्या कारणासाठी डॉकची मैत्री हवी होती ? याचे उत्तर परंपरागत, सांकेतिक जीवन चौकट जगणाऱ्या समाजाला देता येणार नाही. समाज समजूनही पाहायला तयार नसतो. लहानपणापासून जीवनात आईवडिलांच्या प्रेमाचा ओलावा न लाभल्यामुळे लेखिकेचे मन अतृप्त आहे. प्रत्यक्ष संसारातही त्या बुद्धिवादी असल्यामुळे चाकोरीबद्ध सांकेतिक जीवन जगणे त्यांना मान्य नाही. डॉकच्या ठिकाणी त्यांना हव्या असलेल्या गुणांचा समुच्चय दिसतो. पित्याच्या ठिकाणी त्या डॉकना पाहातात. डॉकही तिच्या प्रेमाची अपेक्षा करताना लिहितात, "जन्मतःच लांच्छन घेऊन आलेल्या बालकाला तू डोळ्यांसमोर आण. शाळेतील मुलांत आपल्याला कुणी हिणवेल म्हणून वर नजर करायची ज्याला भीती वाटायची, कॉलेजातही ज्याला याच न्यूनगंडाचा त्रास सहन करावा लागला आणि आजही कधीकधी सहन करावा लागतो, हे समजून घेतलंस तर मी इतका भित्रा, हळव्या मनाचा का आहे, वरचेवर अश्रू का सांडतो, कुठलाही निश्चित मार्ग का ठरवू शकत नाही याची तुला कल्पना येईल.

"मला क्षमा कर. मरताना मला एवढं तरी समाधान मिळेल की माझ्यावर निःस्वार्थीपणे, प्राणांतिक प्रेम करणारी तुझ्यासारखी एक व्यक्ती आहे." डॉकच्या या वृत्तीमुळे लेखिका हळुवार बनते, लौकिक निंदा सोसूनही डॉकच्या जीवनातली कुठली तरी पोकळी ती भरून काढत होती आणि तिच्यातच तिला समाधान होते. लेखिकेचा रोष समाज व डॉकच्या अवतीभवती असलेल्या लेखिकेला न समजून घेणाऱ्या लोकांच्यावर आहे. डॉकचे अंतर्दर्शनही लेखिका घेऊ शकली नाही यात त्या सांगतात तसा लोकांचा होणारा विरस त्यांना टाळायचा असतो की त्यांच्या मनाचे तसे धाडस होत नाही हे स्पष्ट होत नाही. लेखिकाच समाजाच्या रूढ नियमांचे आपण उघड्या डोळ्यांनी उल्लंघन केले आहे, मात्र ते बेफामपणाचे लक्षण नव्हते असे स्पष्टीकरण देऊन पुढे म्हणतात, 'माझ्या बाबतीत मी एक गोष्ट मात्र परमेश्वराला साक्ष ठेवून म्हणू शकते की, माझ्या स्वतंत्र विचारसरणीमुळे ज्या समस्या उद्भवल्या त्याचे प्रहार मी जीवनातील रणांगणावर खऱ्या सैनिकाप्रमाणे स्वतः सोसले. त्यासाठी मी कुणाशी सूडबुद्धीने वागले नाही, कुणाशी

वावगे वागले नाही.' (पृ. ९०); पण मग डॉकच्या मृत्यूनंतर त्यांनी (मिसेस शिरोडकर यांनी) साध्या माणुसकीच्या नात्याने सुद्धा डॉकच्या-आपल्या बेडीला एकदाही भेटायला येऊ नये हा भ्याडपणा का डॉकशी असलेल्या त्यांच्या मैत्रीचा पोकळपणा ? का डॉकच्या मैत्रीतील अपूर्णता ? या उद्‌गारांचा मेळ कसा लावायचा ?

लेखिकेच्या जीवनातील अनुभवांत विविधता आहे. सांगण्याचे कौशल्यही आहे; पण निवेदनात जो बंदिस्तपणा व नेमकेपणा लागतो त्याचा अभाव जाणवतो. कारणही उघड आहे. मन हलकं करायला लिहिलेलं हे आत्मचरित्र आहे. एका कलावंत सोशिक 'स्त्री'चे मनोगत म्हणून हे आत्मचरित्र महत्त्वाचे ठरणारे आहे.

चित्रपट व नाट्यक्षेत्रांतील लेखिकेने सांगितलेले अनुभव कटू असले तरी रोचक आहेत यात शंका नाही. डॉकची काही प्रासंगिक चित्रे मोठी बोलकी आहेत.

—निःस्वार्थ बुद्धीने जनसेवेची तळमळ असलेल्या एका झुंझार व्यक्तीची जीवनकथा म्हणून गोपाळराव पाठकांचे 'तेवत असलेली एक जीवनज्योत' वाचनीय आहे. निवेदन साधे व सरळ आहे. जे घडले आहे ते चटकदारपणे सांगण्याचा प्रयत्न आहे. आत्मनिष्ठ किंवा मानसिक ताण तणाव मांडण्यापेक्षा घटनाप्राधान्य आहे. कुठलाही प्रसंग सजविण्याची धडपड नाही. या चरित्राला पुरस्कार लिहिणारे श्री. पु. ल. देशपांडे गोपाळरावांना एक अजब व्यक्ती म्हणून संबोधतात व त्याचे स्पष्टीकरण देताना लिहितात, "अगदी सामान्य व प्रभावशून्य समजल्या गेलेल्या व्यक्तीत मी धारदार सत्यनिष्ठा, बेदरकार कर्तव्य-निष्ठा, रंगदार व चकित करणारा आगळेपणा आणि हृदयाची मस्त श्रीमंती पाहिलेली आहे. गोपाळराव ही एक अजब व्यक्ती होय." (पृ. २) गोपाळरावांच्या स्वभावाचा विशेष म्हणजे अत्यंत प्रतिकूल परिस्थितीत त्यांनी धडाडीने कार्य केले व परिस्थितीवर मात केली. त्यांच्या मनाला कधीही कटुता व विफलता स्पर्श करायला धजली नाही.

गोपाळराव आपापतः म्युनिसिपालिटीच्या क्षेत्रात फेकले गेले. त्यावेळी त्यांनी घेतलेले अनुभव सांगण्यासाठी हे आत्मचरित्र लिहिले गेले आहे. गोपाळराव आपल्या अनुभवाच्या आधारे निश्चयात्मक रीतीने असे म्हणू शकतात की "आज आपल्या देशात स्वराज्यप्राप्तीनंतरही जो किळसवाणा नैतिक अधःपात व वैयक्तिक व सामाजिक भ्रष्टाचार प्रतिष्ठा पावलेला दिसत आहे त्याचे मुख्य कारण म्हणजे पाशवी व झुंडप्रधान सामाजिकता आणि सुबुद्ध व प्रगतिशील सर्वजनहितता यांच्यातील रेखीव सीमारेषा पार बुजून गेल्या आहेत." (पृ. १५)

एका भिक्षुकाच्या घराण्यात जन्माला आलेला तरुण कसा तरी मॅट्रिक होतो. वडील नोकरी करण्यास सांगतात. पण उच्च शिक्षणाच्या ओढीने हा तरुण घरातून पळून जातो. पळून जाताना चित्रकला व फोटोग्राफीची कला हीच सोबत असलेली शिदोरी. बाबूराव गायकवाडांच्या प्रशस्तीने त्याला शिक्षणाची संधी मिळते. तो हिस्लाप कॉलेजमध्ये प्रवेश

मिळवितो. बी. ए. च्या फायनल वर्षी इ. स. १९२० साली घटना घडते. कलकत्याच्या कॉंग्रेस अधिवेशनासाठी आकस्मिकरीत्या त्याचे जाणे होते व तो राष्ट्रप्रेमाने भारावून येतो. १९३६ साली लेखक फोटोग्राफीच्या उच्च शिक्षणासाठी इंग्लडला जातो व फोटोग्राफीचा डिप्लोमा पुरा करून भारतात येऊन व्यवसाय करू लागतो. मुंबईत त्याना क्षयाची भावना होते. डॉक्टरांच्या सल्ल्यानुसार मुंबईच्या सर्द हवेत राहणे योग्य ठरत नाही आणि त्यामुळे लेखक नागपूरला येतो. इथूनच त्यांच्या सामाजिक धडपडीला सुरुवात होते. गोपाळरावांनी अभिनव पद्धतीने लढविलेली नगरपालिकेची निवडणूक गावातील गुंडांचा केलेला बंदोबस्त, प्रवासात ज्योतिषी म्हणून मिळविलेली लोकप्रियता, निवडून आल्याने प्रस्थापित पुढाऱ्यांनी केलेले बीभत्स कार्य-पागे प्रकरण वगैरे बाबतीत, सामाजिक कार्य-विशेषतः नगरपालिकेचे कार्य करीत असताना स्वार्थसाधूंचा विरोध व जिद्दीच्या माणसाला भोगाव्या लागणाऱ्या यातनांचे सोदाहरण रसपूर्ण वर्णन लेखक करतो. नागपूरच्या नगरपालिकेच्या जडणघडणीत एक सामान्य माणूस आपल्या निःस्वार्थ, निर्भय वृत्तीने केवढे काम करू शकला हे या चरित्रावरून दिसून येईल. मराठी साहित्यात तरी नगरपालिकेच्या एका समर्थ सेवकाने लिहिलेली ' तेवत असलेली एक जीवन-ज्योत ' अभिनव ठरणारी आहे असे म्हणावेसे वाटते. काही प्रसंग नाट्यपूर्ण रंगविण्यात गोपाळरावांना यश आलेले आहे. विशेषतः त्यांच्यावर व कुटुंबीयांवर गांधीवधानंतर गुदरलेला प्रसंग (पृ. १०७-१०८) लाऊडस्पीकरचा भस्मासुर गाडण्यासाठी त्यांनी सभेत केलेले भाषण व लोकमताचे परिवर्तन (पृ. १५५); आपल्या कार्याचे नेमके व मुद्देसूद निवेदन केले गेले आहे, त्यामुळे लिखाणाला सुटसुटीतपणा व ओघ आलेला आहे.

—" नवरात्र संपले " ही श्रीधरराव कुलकर्णी यांची ' व्रतकथा ' आहे. बुद्ध्याच स्वीकारलेल्या व्रताची कथा अतिशय संयमित, नाट्यपूर्ण आणि अलिप्तपणे सांगण्याचे यश त्यांना लाभले आहे. आत्मचरित्र ही एक वाङ्मयीन कलाकृती असते याचे वाङ्मयीन भान डॉ. कुलकर्णी यांना आहे. अवघ्या दोनशे बेचाळीस पृष्ठांत ते चित्र उभे करतात. १९३६ साली त्यांनी हे व्रत स्वीकारलं आणि १९४८ साली हैदराबादची पोलिस कारवाई झाल्यानंतर म्हणजे सुमारे एक तपानंतर हे व्रत संपले. राष्ट्राच्या स्वातंत्र्ययुद्धात आपण आपल्या सामर्थ्यानिशी सहभागी झालो याचे समाधान स्वातंत्र्य मिळाल्याबरोबर झाले. पण त्यानंतरच्या काळातील देशाच्या सामाजिक, राजकीय घडामोडींनी लेखक ' अगतिक ' बनतो. या अगतिक अवस्थेने लेखक हळवा, आग्रही आततायी बनत नाही. तो आपल्या कृत्याकडे आणि इतिहासाकडे कलावंताच्या तटस्थ नजरेने पाहू शकतो. आत्मचरित्राची मांडणी करीत असताना वाचकाची उत्कंठा सातत्याने वाढवीत ठेवण्यात लेखक यशस्वी झाला आहे, याला कारण त्याची वाङ्मयीन जाणीव व अनुभवाची समृद्धता आहे. पहिल्या माळेची सुरुवातच पहा. " मरणाला सामोरं जाण्याचे अनेक प्रसंग त्यापूर्वी आले होते. तरीही तो प्रसंग निराळा होता.

असे सांगून त्या प्रसंगाचे हृदयथरारक चित्र रेखाटतो. ११ सप्टेंबरला तुरुंगाला अग्निसमाधी मिळणार या बातमीने सारेच घाबरले होते. डॉ. कुलकर्णी हे सांगतात आणि मानवी जीवनातील एक कटुसत्य सुभाषितातून व्यक्त करतात, " मनातली भीती चटकन बोलून दाखवितो तो अनुयायी आणि भीतीवर तत्त्वज्ञानाची कलाकुसर रंगवितो तो पुढारी " (पृ. ३). तुरुंगातून सुटल्या वेळचे आनंददायक वृत्त नेमक्या शब्दांत व्यक्त करताना लिहितात, " तुरुंग दणाणून गेला होता. मुक्त जीवन फेसाळून निघालं होतं. क्षीण डोळ्यांना तेज आलं होतं. दुबळ्या देहांना बारा हनुमंतांचं बळ मिळालं होतं." ' नवरात्र संपले ' हे आत्मचरित्राला दिलेले नावही अर्थपूर्ण आहे. लेखकाची तुरुंगातून सुटका नवरात्रात अष्टमीला झाली होती. आपले स्वीकृत व्रत संपवून इष्ट स्थळी ते नवमीला आले. दोनचार वाक्यांत आपली कृतार्थता ते व्यक्त करताना लिहितात, " नजर भिर-भिरत होती. सुमा मधल्या दारात उभी. दृष्टादृष्ट झाली. चार डोळ्यांना धारा लागल्या. जमलेल्या वृद्धांना वाकून वंदन केलं. कुणीतरी बोलल,

" बरं झालं आजच आलास ते ! उद्या दसरा आहे अनायासे" (पृ. २४२). लेखकाची माणुसकीसंबंधीची विनम्रता व जाणीव तो तुरुंगांतून येताना एका टांग्यातून येतो तेव्हा नेमकी व्यक्त होते. दोन दिवस तो टांगेवाला राजबंद्यांची ने-आण करीत होता. आपल्या हातून एवढीच देशसेवा घडत आहे. याचं त्याला समाधान होतं. हौसेने प्रेमाने, सेवाभावाने तो आणि त्याचा लाडका घोडा घरचं खाऊन ' लष्कर 'ची चाकरी करीत होत. (पृ. ११) हे दृश्य पाहून लेखक माणुसकीने गहिवरला. पंढरपूरहून आलेल्या वारकऱ्यांचा भाविकानं निरोप घ्यावा त्याप्रमाणे त्याच्या मनात कुठंतरी कालवलं, (पृ. ११) निष्ठा, सद्गुण, तत्त्वनिष्ठा जिथे जिथे दिसतात तिथे तिथे लेखक विनम्र होतो. चौदा वर्षांनी त्यांचा मित्र गोविंदा भेटतो त्याचे व्यक्तिचित्र किती नेमके रेखाटले आहे पाहा :

" गाभोळ्या पेरूचा वर्ण, देवीच्या दाटवणामुळे पिकलेल्या सीताफळासारखं चेहऱ्याला आलेलं रूप, पोस्टाच्या पेटीला असलेल्या झाकणासारख्या मिशा. कपाळावर व चाळ्यांवर गोपीचंदनाच्या मुद्रा, मधोमध पाट काढल्यासारखे गंध. त्यात शाई संपत आलेल्या पेननं उद्गार चिन्ह लिहावं तशी अक्षतेच्या वर गेलेली काळी रेघ. शर्ट-धोतराच्या मानाने उजळ. मानेवरचा फाटका कोट शर्टच्या कॉलरने झाकण्याची घेतलेली दक्षता— सारं अगदी चौदा वर्षांपूर्वी होतं तसंच (पृ. ११); लाला, माई यांची चित्रे वेधक आणि जीव लावून जाणारी आहेत. " या जन्मात तुला संस्कृत येणार नाही " असे सांगणारे शिक्षक संस्कृतमध्ये पहिला क्रमांक मिळताच कौतुक करतात त्याबद्दल कृतज्ञता आहे. मोगलाईतील मुलांना देशभक्तीचे अप्रत्यक्ष शिक्षण व्यायामशाळांतून मिळाले. नादारीने शिकणाऱ्या या विद्यार्थ्याला 'देशभक्तीने चळवळींत' गेले तर शिक्षण थांबेल, याची जाणीव होती. पण देशासाठी काही करावे अशी जिद्द होती. सक्रिय धडपड होती म्हणूनच

भगतसिंगांनी देशासाठी प्राण दिला. आपण एवढंही करू नये ? भिक्षेवरच जगतो आहोत कसंही. फी भागविण्यासाठी आणखी दोन घरं भिक्षा, आहे काय त्यात. " (पृ. १९) या विचाराने चळवळीत सामील होतो. चळवळीत लेखकाने भाग घेणे आईला मान्य नाही. ती एक कर्तव्यकठोर स्त्री होती. तिचे अतिशय सुरेख चित्र रेखाटले आहे. (पृ. ३१); आई प्रेमळ नाही असे म्हणणारे डॉ. कुलकर्णी लिहितात, "आईच्या डोळ्यांत अश्रू पाहिले ते प्रथम त्या दिवशी ! आतापर्यंतचा अनुभव असा की आई म्हणजे ताठ लोखंडी कांबच, दया, माया, सुख, दुःख यांचं जणू तिला दर्शन घडलेलं नव्हतं. हसणं, गोड बोलणं ब्रह्मदेवानं तिला शिकवलंच नव्हतं. (पृ. ३१). पण गावकऱ्यांना आपल्याबद्दल वाटणारं कौतुक आईच्या कर्तृत्वाचं फळ होतं याची जाणीव त्यांना आहे. दिगंबरराव बिंदू, स्वामी रामानंद तीर्थ यांच्या भाषणांनी राष्ट्रभक्तीची प्रेरणा मिळाली व "मोडेन पण वाकणार नाही" या जिद्दीने स्वातंत्र्ययुद्धात उडी घेतली. १९४२ च्या चळवळीतील भूमिगत कार्यकर्त्यांची कार्यनिष्ठा, आलेल्या अनेकविध अडचणी, सरकारी छळ आदी अनेक घटना लेखक साकार करतो. तुरुंगात असताना पोलिसांच्या हातावर तुरी देऊन पळून जाणे आणि त्या अनुषंगाने भोगाव्या लागणाऱ्या यातनांचे वर्णन रोचक आहे. कुठेही त्रागा, अतिशयोक्ती, हळवेपणा नाही. लोकशक्तीचे संपादक आचार्य जावडेकर यांचे स्वभावचित्र डॉ. कुलकर्णी यांनी अतिशय कृतज्ञतेने आणि आदराने रेखाटून आचार्यांचे मोठेपण अधिक गौरवशाली बनविले आहे. डॉ. कुलकर्णी आचार्य जावडेकरांच्या तालमीत तयार झालेले आहेत—आचार्य म्हणत, "आपण पत्रकार आहोत. जगातल्या प्रक्षोभक घटना शांतपणे देणे हे आपलं कर्तव्य. जगातल्या प्रक्षोभाला शांतचित्ताने सामोरे जाणे त्यांतच येते. पत्रकार स्थितप्रज्ञ असावा लागतो, कुलकर्णी !" (पृ. ७४). डॉ. कुलकर्णी यांनी हे आत्मचरित्र लिहिताना ही तटस्थता आणली आहे. आणि त्यामुळेच या वर्षातील एक चांगलं आत्मचरित्र मराठीत अवतरलं आहे. डॉ. कुलकर्णी यांच्यात एक निरागस मिस्किलपणा आहे. अनेकदा तो प्रगट होतो. भूमिगत चळवळीचे साहेब सिगारेट घेणार का विचारतात. तेव्हा "खरं म्हणजे घ्यावीशी वाटली. State express, 555 ओढणं कसलं जमतंय ? आम्ही ओढायचे पिवळा हत्ती नाही तर चारमिनार." असे लिहून ते मोकळे होतात. कुठेही लपवाछपवी नाही. प्रसंग आहे संसार थाटण्याचा. परभणीहून पत्नीला घेऊन ते पुण्यात आले. संसार तसा उघडा. एक बकेट, एक बहूद्देशीय लोटा आणि पथारी. दिवसभराचा कार्यक्रम नमुनेदार—हॉटेलमध्ये आपण चहा प्यायचा व लोट्यातून पत्नीसाठी आणायचा. जेवायला खानावळीत जायचे. काकासाहेब गाडगीळांच्या पत्नीच्या (सौ. आनंदीबाई गाडगीळ) यांच्या ते लक्षात आले. एक दिवस विचारले, "काय रे सैपाक येत नाही की काय तुझ्या बायकोला ? उत्तर होते घरात भांडी नाहीत, इतर काही नाही." मुख्य म्हणजे पैसे नाहीत. पण हे सांगणे अवघड होते, लोकशक्तीने

'तुरुंगातील कालावधीचा अर्धा पगार' दिला तेव्हा लेखक मोराचे पंख लावून वरी आल गाडगीळ कार्कुंना शातमी दिली हा प्रसंग अतिशय बोलका आहे. या आत्मचरित्रात तुरुंगाधिकारी, वेळोवेळी भेटलेले समानधर्मी यांची स्वभावचित्रणे विपुल आहेत.

—आजच्या पिढीला कदाचित प्रबोधनकार ठाकरे यांच्या कार्याची माहिती नसेल. आधुनिक महाराष्ट्राच्या घडणीत विशेषतः धार्मिक, सामाजिक, सांस्कृतिक वाङ्मयीन, इतिहास-संशोधन, नाट्य लेखन आदी क्षेत्रांत स्वतंत्रपणे धडपड केली आहे. कुठल्याही एका संघटनेत सामील न होता स्वतंत्र बुद्धीने आणि धडाडीने त्यांनी अनेक चळवळी हाती घेतल्या आणि यशही मिळविले. प्रबोधनकार म्हणजे एक बहुरंगी, बहुढंगी नि बहुरूपी कर्तृत्ववान पुरुष छायाचित्रकार, तैलचित्रकार, पत्रपंडित, वादविवादपटू, शिक्षक, संपादक, नाटककार, टंकलेखक, समाजसुधारक अशा विविध भूमिका त्यांनी वठविल्या. या प्रत्येक क्षेत्रात कार्य करीत असताना अनेक अडचणींना, विरोधांना त्यांना तोंड द्यावे लागले. त्या प्रसंगांना त्यांनी निधडेपणे तोंड दिले इतकेच नाही तर त्यावर मात केली. त्या अनुभवाचे ठसठशीत आणि रसरशीत असे प्रभावी कथन प्रबोधनकार ठाकरे आपल्या जीवन-गाथेत करतात. खाजगी-मानसिक संघर्षासंबंधी फारसे न लिहिता अनेक चळवळी व त्यामागील प्रेरणाकार्य याला च ते अधिक महत्त्व देतात. पार्श्वभूमी अधिक उठावदार होते. आत्मचरित्राचे स्वरूप एकसंध कलाकृतीपेक्षा स्मरणसाखळीसारखे होते. महाराष्ट्रातील अस्पृश्योद्धार, हुंडापद्धती विरोधी चळवळ, अनेक सामाजिक सुधारणा यासंबंधीची अनेकविध माहिती आपणास त्यातून उपलब्ध होते. त्यांचा विरोध तात्त्विक असतो, मग तो ज्ञातिबांधवांशी असो वा ब्राह्मणांशी असो किंवा कोल्हापूरच्या छत्रपती शाहू महाराजांशी असो. इतिहाससंशोधक राजवाडे यांच्याबद्दलही त्यांच्या मनात आदर आहे. प्रबोधनकार वयाच्या अठ्याऐंशीव्या वर्षीही चिरचिरे व त्रस्त दिसत नाहीत याचे कारणही त्यांनी अनेक क्षेत्रांतील कार्य स्वार्थी हेतूने स्वीकारलेले नव्हते. त्यांच्या जीवनात बुद्धिवादाला स्थान आहे तसे श्रद्धेलाही आहे. आपल्यावर संस्कार करणारे आजोबा, आजी, यांची स्वभावचित्रे ते नेमकेपणाने उभी करतात. आपल्या आईचेही ऋण मोकळेपणाने मान्य करतात. आज रयत शिक्षण संस्था नावालौकिकाला चढलेली आहे त्या संस्थेचे प्रवर्तक कर्मवीर भाऊराव पाटील प्रबोधनकारांना आपले प्रेरक मानतात यातच प्रबोधनकारांच्या प्रेरक शक्तीचे सामर्थ्य समजून घेता येण्यासारखे आहे. या जीवनगाथेतून सामाजिक कार्य करू पाहणाऱ्याला आलेल्या परिस्थितीवर कशी मात करावी लागते याचे अनुभवसिद्ध विवेचन आहे. पुस्तकांचे व तपकिरीचे व्यसन असलेला हा समाजसुधारक आहे.

आजही समाजसुधारणेचे व्रत घेऊ पाहाणारास त्यासाठी किती व्यासंग, चिकाटी, निष्ठा असावी लागते याचा आदर्श या आत्मचरित्रात सापडू शकेल.

आत्मचरित्राची भाषा मांडणी आवेशयुक्त, काहीशी प्रचारकी आहे. याला जबाबदार

प्रबोधनकारांची वर्तमानपत्रात लिहिण्याची त्यांची वृत्तीच म्हणावी लागेल. अशा प्रकारची कृती समाजसुधारकापुढे सदैव असणे आवश्यक असते या दृष्टीने या चरित्राला महत्त्व आहे.

—गो. नी. दांडेकर हे मराठी साहित्यक्षेत्रात एक प्रस्थापित ललित लेखक आहेत. त्यांच्या 'भ्रमणगाथे'ने अनेक भारावून गेले. त्यांचे जीवन ही एक कलंदर माणसाची कथा आहे यात शंका नाही. पण त्यांचा पिंड एका पुराणिकाचा आहे, त्यामुळे त्यांच्या लिखाणाला एक प्रकारचा पसरटपणा येतो. मूळकथेच्या संदर्भात उपकथा येतात. मूळ भागाला त्या अधिक बळकट करतात असेही नाही. त्यांनीच सांगितले आहे, हे आत्मचरित्र नाही. स्मरणसाखळी आहे. जीवनातील स्मृती आठवतील तशा रसाळभाषेत ते मांडीत गेले आहेत. त्यातील काही अनुभव अंगावर रोमांच आणणारे आहेत—जीवनातील वेदना प्रत्यक्ष उभे करणारे आहेत. प्रबोधनकार ठाकऱ्यांसारखे दांडेकर बुद्धिवादी नाहीत श्रद्धाळू आहेत. आपल्या तत्त्वनिष्ठेसाठी बंडखोरी करणारे आहेत आणि त्याचे परिणाम भोगायला तयार आहेत. या आत्मचरित्रात त्यांनी रेखाटलेली व्यक्तिचित्रे मनात घर करुन राहणारी आहेत. विशेषतः 'सद्गुरु स्वयंप्रकाश आत्मा' गाडगे महाराज वारकरी शिक्षण संस्थेतील शिक्षक, आपली बहीण, वडील, आई यांची चित्रेही संयमाने रेखाटली आहेत. आपण मोरो केशव दामले, लोकमान्य टिळकांच्या आप्तांपैकी आहोत हा वडिलार्जित सार्थ अभिमानही त्यांना आहे. मराठीतील एका कलंदर व्यक्तीची कादंबरीनव आत्मकथा म्हणूनच या कलाकृतीकडे पाहावे लागेल. मराठी साहित्यात तरी अशा प्रकारचा जीवनानुभव असणारे हे एक आगळे आत्मचरित्र म्हणूनच नोंद घ्यावी लागेल.

—बाबूराव पटेलांच्या "जीवनस्मृति काही गोड काही कडू" वाचकांना चटका लावणाऱ्या आहेत. त्यात बाबूरावांच्या अनेकविध अनुभवांचे त्यांच्याच खास मिस्कील शैलीत निवेदन आहे. माधवराव बागलांच्या 'संघर्ष व सन्मान' यात त्यांच्या सार्वजनिक चळवळीचे निवेदन केलेले दिसते.

१९७३ सालातील आत्मचरित्राकडे बघताना असे जाणवते की मराठी साहित्यक्षेत्रात अनेक अंगानी आत्मचरित्राची भर पडत आहे हे स्तुत्य आहे. आत्मचरित्र हा एक अवघड कलाकृती-प्रकार आहे याची जाण आत्मचरित्रकारांनी हवी त्या प्रमाणात घेतलेली नाही, याला "नवरात्र संपले" या लेखकाचा अपवाद मानावा लागेल. पण प्रबोधनकार ठाकरे, गो. नी. दांडेकर यांचा व्यापक अनुभव व मांडणीतील ओघ हा सुद्धा महत्त्वाचा ठरणारा आहे. गोपाळराव पाठकांचे सुटसुटीत निवेदन जरा काव्यात्मक पातळीवर अभिव्यक्त झाले असते तरी एक आगळेच आत्मचरित्र हाती आले असते. थोडक्यात मराठी आत्मचरित्र चांगल्या स्वरुपात प्रकट होण्याची धडपड करीत आहे, असे समाधान मानायला कोणतीच हरकत नसावी. ❀

१९७४ मधील साहित्य-चर्चा



प्रा. पद्माकर मराठे

साहित्य जसजसे प्रगत, प्रगल्भ होत जाते, तसतसे त्यातील वाङ्मयप्रकार एकमेकांत आशय आणि अभिव्यक्ती ह्या दृष्टींनी मिसळले जातात. वैचारिक निबंध, तत्त्वज्ञानपर प्रबंध, चरित्र-आत्मचरित्र, कलामूल्यमीमांसा, साहित्यशास्त्र, वाङ्मयेतिहास, साहित्य-समालोचन, संशोधन इ. सर्वच वाङ्मयप्रकार हे " समीक्षा मंदिरातील विविध दालने " म्हणून सुप्रतिष्ठित झाले असले तरी, ' सारस्वतसौंदर्य विचार ' आणि ' साहित्य-समालोचन ' ह्यांच्यापुरतेच ' समीक्षे 'चे क्षेत्र वस्तुतः सीमित व्हावयास हवे. परंतु तरीही परंपरेपासून एकदम दूर जाण्याऐवजी " समीक्षेची समीक्षा " ह्या शीर्षकाऐवजी ' साहित्य-चर्चा ' असे सर्वसमावेशक आणि अन्वर्थक शीर्षक योजण्याचे ठरविले.

दुसरा, आणि बहुधा योग्य—असा, संकेत की, पुस्तकरूपाने प्रसिद्ध झालेल्या 'कृतीं'-चेच समालोचन करावयाचे. एरव्ही कोणी आक्षेप घेणार की, " प्रा. अशोक रानड्यांचे ' समीक्षा आणि प्रयोगशरणता ' आणि ' संगीत-साहित्यातील सौंदर्य ' विषयक लेखन प्र. ना. परांजपे आणि म. गं. नातू ह्यांचे " मर्ढेकरांच्या 'सौंदर्य सिद्धांत आणि समीक्षा'चे समालोचन ", चिं. त्र्यं. खानोलकरांची ' मी लेखक कसा झालो ' ह्याची मीमांसा, ' पु. लं. ची " बाळकराम "वरील प्रतिक्रिया, ' कविता—कां, कशाकरिता, कुठे, कधी ', 'जुने वाद नवे समर्थक ', ' ऐतिहासिक साहित्यकृती ' हे अनुक्रमे पु. शि. रेगे, ना. ग. देशपांडे, कमलाकर दीक्षित ह्यांचे लेख; वा. ल. कुलकर्णी, रा. ग. जाधव, चंद्रकांत बांदिवडेकर ह्यांची टिपणेच तेवढी तुम्ही परामर्शासाठी का म्हणून निवडली ? " ' समीक्षेच्या समीक्षेतही व्यक्तिनिष्ठा येणारच ', असे उत्तर देता येईल खरे; पण तो वाद टाळलेला बरा !

ह्याच भूमिकेतून डॉ. भालचंद्र फडके ह्या कल्पक, रसज्ञ आणि साक्षेपी संपादकाने प्रसिद्धिलेल्या म. सा. पत्रिकेच्या विष्णुशास्त्री चिपळूणकर आणि पु. ल. देशपांडे विशेषांकांचा तसेच रसिक, चोखंदळ आणि मर्मज्ञ संपादक श्री. केशवराव कोठावळे ह्यांच्या ' ललित ' (दिवाळी अंक) मधील ' इतिहास आणि ऐतिहासिक ललित साहित्य ' ह्या ' दर्जेदार परिसंवादा 'चा फक्त निर्देश तेवढा करतो.

मात्र चाकोरीबाहेर जाण्याचा प्रयत्न जरा भीत भीत करतो. निकोप रूढी निर्माण

व्हावी म्हणून–की, पुस्तिकारूपाने उपलब्ध असल्याने ' साहित्य संमेलन ' आणि ' नाट्यसंमेलन ' ह्यांच्या " अध्यक्षीयांचा " विचार ' समालोचना 'त अंतर्भूत व्हावा. पद्मश्री पु. ल. देशपांडे ह्यांचे बहुतांश लेखन प्रत्यक्षात करुणेने भिजलेले, गंभीर विचारांना चालना देणारे असते; बाह्यतः ते विनोदी, उथळ वाटत असले तरीही; त्यांचे साहित्यसंमेलनाच्या अध्यक्षपदावरून केलेले भाषण सदर विधानाला अपवाद नाही. उमलत्या साहित्याचे आणि त्यातील नव्या प्रवृत्तींचे त्यांनी उत्फुल्ल वृत्तीने स्वागत केले, हे योग्यच झाले; जीवनमूल्यांचा विध्वंस झाल्याने नवसाहित्यात नैराश्याचे सावट पसरले, तर जीवनाचा कोंडमारा झाल्याने अतिनवसाहित्यात चीड अभिव्यक्त झाली, हे त्यांचे स्पष्टीकरण सर्वांना मान्य व्हावे. ' जीवनचक्राच्या परिवर्तनाची चाहूल प्रथम संवेदनक्षम कलावंतांना आधी लागते ', ' लेखकांना अभिव्यक्तिस्वातंत्र्य असायलाच हवे, ' ' लेखकाची नव्हे, तर लेखनाची जात बघावी '–अशा आशयाची वाक्ये लाखमोलाची आहेत. परंतु ' फुलाकडे फूल म्हणून पाहण्याचे ' आणि ' भावचित्रांच्या सौंदर्यदर्शनाने निर्माण झालेल्या आनंदयात्रे 'चे त्यांचे विवेचन ' केवलकलावादा 'कडे नेणारे असले तरी ' उत्तम वाङ्मयाने उत्तम जीवनदृष्टी मिळते, ' ' वासना चाळवणारे, हिंसा, द्वेष, विकृती, नैराश्य ह्यांनी समाजजीवन रसातळाला नेणारे वाङ्मय न निर्मिण्याची जबाबदारी लेखकांवर आहे ' अशा आशयाची वाक्ये ते ' जीवनवादी ' असल्याची साक्ष देतात. ' सदाशिवपेठी ', ' ग्रामीण ', ' दलित ' इ. साहित्याला लावली जाणारी लेबले त्यांना मंजूर नाहीत. पण त्यांना वाटते त्याप्रमाणे ती केवळ ' प्राध्यापकीय सोय ' नसते. कोणी जर मिस्किलपणे त्यांना विचारले की, " आपल्याला वाङ्मयाचे ' कालिक ' भेद जर मान्य आहेत, तर ' प्रादेशिक ' आणि ' वर्गीय ' भेद का म्हणून अमान्य असावेत ? " तर पु. ल. काय उत्तर देणार ? ते म्हणतील की, " नव्या जाणिवा ', ' नवीन वाङ्मयीन अभिरुची ', ' नव्या प्रतिमा ' ह्यांमुळे आशयच बदलतो. " साहित्य जसे नवे, जुने असू शकते, तसेच सदाशिवपेठी, ग्रामीण, दलितही असू शकते; कारण – प्रदेश आणि वर्ग ह्यांच्यामुळे सुद्धा आशयाचे रंग-रूप बदलत असते. अस्सल साहित्य स्थलसापेक्ष असूनही स्थळातीत, कालसापेक्ष असूनही कालातीत असते. ' उपेक्षितांचे अंतरंग ', ' मानवतेचा सच्चा सूर ' हे शब्दप्रयोगच नव्हेत, तर ' भोवतालची राजकीय आणि सामाजिक परिस्थिती साहित्यनिर्मितीची ठिणगी उडवू शकते ', ' राजकारण, धर्म, वैज्ञानिक शोध त्याला गती देऊ शकतात ' अशा आशयाची ' पु. लं. 'ची विधाने त्यांच्या आधीच्या विधानाला छेद देतात. " ' विकृती ' हे देखील सत्य आहे, विज्ञानयुगातील साहित्यात ' विकृती 'चे दर्शन येणे अपरिहार्यच ", हे त्यांचे विधान आकळणे कठीणच ! प्राचीन काळापासून कवींनी ' विकृती 'चेही चित्रण केलेलेच आहे; भेद इतकाच की, त्यांनी ' विकृती 'चे ' विकृती ' म्हणून ' रूप ' रंगविले तर ' विकृती ' हीच प्रकृती, हीच संस्कृती, हेच ' सत्य ' म्हणून काही लेखनकामाठी त्याला सन्मान्य स्थान देऊ इच्छितात.

(बहुधा मनातून 'पु. लं.' ना ते मान्य नसावे !) "वैचारिक साहित्य हे साधन असते, तर ललित साहित्य हे साध्य–" हे वाक्यही उगाचच वैचारिकता आणि लालित्य ह्यात द्वैत निर्मिणारे ! पु. लं. ना खांडेकरांच्या आदर्शवादी साहित्यात सच्चाईचा सूर गवसतो, हे येथे आठवावे ! "जे मरणाने मेले असते असे 'फडतूस साहित्य' अनुल्लेखाने मारायला हवे", हा विचार विचारस्वातंत्र्याचा पुरस्कार करणारा, की संबंधितांनी मतलबी आरोळी ठोकल्यामुळे भीतीच्या पोटी निर्माण झालेला ? 'अ-कलेला कलाकृती म्हणून सर्वसमावेशक, स्वागतशील मनोवृत्ती म्हणून स्थान द्यावयाचे का ?' हा प्रश्न अनुत्तरित ठेवण्याचे कारण कळू शकते, पण म्हणून ते पटावे असे मात्र नाही.

"देशस्थितीचे प्रतिबिंब नाट्यव्यवहारावर पडणारच पडणार" असे आपले मत श्री. विद्याधर गोखले ह्यांनी नाट्यसंमेलनाच्या अध्यक्षपदावरून बोलताना ठामपणे मांडले. 'समाजापुढील मूलभूत समस्यांशी झुंजणाऱ्या राष्ट्रीय पौरुषाशी नाट्यकलेने सुसंवाद साधला पाहिजे,' असे त्यांनी जे आवाहन केले, ते त्यांच्या 'जीवनवादी' वृत्तीशी संवादी आहे, हे मात्र खरे ! 'खरे पुरोगामित्व,' 'अस्सल वास्तवता' ह्या अर्थपूर्ण शब्दप्रयोगांचे विश्लेषण त्यांनी केलेच नाही, मात्र 'खऱ्याखुऱ्या संगीत नाटका'चे मर्म त्यांनी मोठ्या मार्मिकतेने (पृष्ठे क्र. १२, १३, १४) उलगडून दाखविले आहे.

प्राचीन साहित्य आणि साहित्यचर्चा ह्यांचा मागोवा घेता आठ दहा पुस्तके समोर येतात. र. रा. गोसावी ह्यांचे 'पाच भक्तिसंप्रदाय' हे पुस्तक 'नाथ, दत्त, महानुभाव, वारकरी, समर्थ' ह्या संप्रदायांची माहिती देणारे म्हणून उपयुक्त असले, तरी त्या पंथांचा मराठी साहित्याला प्रेरणा देण्याच्या आणि मराठी वाङ्मयाचे स्वरूप आणि परिणाम ह्या दृष्टींनी बदल किंवा महत्त्व समजण्याच्या दृष्टीने कितपत उपयोग होईल, ह्याबद्दल मी साशंक आहे. किंबहुना त्याचे स्वरूप 'समीक्षे'शी जुळतेमिळते नाही. तसे जरी म. वा. धोंड लिखित "'ज्ञानेश्वरी'ची स्वतंत्रता" आणि 'कलगीतुरा' ह्या पुस्तिकांबद्दल म्हणता येत नसले आणि त्यात लेखकाची तलस्पर्शी प्रज्ञा आणि वैचारिक मौलिकता ह्यांचा प्रत्यय येत असला, तरी एकंदरीत विवेचन त्रोटक आणि म्हणून असमाधानकारक वाटते.

र. पं. कंगले ह्यांचे 'प्राचीन काव्यशास्त्र' हा संस्कृतमधील वाङ्मयीन विचारांचा धावता आढावा आहे. सोदाहरण आणि सविस्तर चर्चा अभिप्रेत नसली, तरी कंगले ह्यांच्या 'सूक्ष्मते'चा परिचय पुढील अर्थगर्भ विधानावरून येतो. "नाट्यदर्पणकार रामचंद्र आणि गुणचंद्र ह्यांचे विवेचन भरत-नाट्य-शास्त्राला धरून आहे." असे एका अधिकारी व्यक्तीने म्हटल्यावर वाटू लागते की, 'भरताच्या रससूत्राचा 'केवल-आल्हादवादी' अभिनवगुप्ताने लावलेला अर्थ म्हणजे त्याच्या स्वतःच्या कल्पनेचा विलास की काय ? भरतही रामचंद्र-गुणचंद्र ह्यांच्याप्रमाणे 'सुखदुःखवादी' होता की काय ? म्हणून तर भरताने, 'रंगभूमीवर शोकान्त नाटक सादर करू नये,' असा दंडक

घातला नसावा ?

मधुकर अष्टीकरांनी ‘ ध्वनिसिद्धान्ता ’त त्यांचे मार्गदर्शक ग. त्र्यं देशपांडे ह्यांचे प्रामाणिक अनुसरण केले आहे. “ रस हा स्वशब्दवाच्य नसतो, तो एक तर अभिधामूल अथवा लक्षणामूल व्यंजनेच्या आश्रयाने अवतरत असतो, ” हे संस्कृत सूत्र म्हणजे प्राचीन साहित्यशास्त्रज्ञांच्या प्रज्ञेचा परमोच्च विलास ! अष्टीकरांनी, ‘ रस, ध्वनी इ. ची परंपरा प्रदीर्घ होती, हे प्रमेय सांगोपांग रीतीने फुलविले आहे. मात्र, ही परंपरा भामह, दंडी, वामन, उद्‌भट ह्यांच्यापासून अव्याहत सुरू होती, हे विधान स्वतःच्या टाइक्या मतांचा त्या त्या काव्यशास्त्रज्ञांवर केलेला अध्यारोप वाटतो. भामहाच्या ‘ वक्रोक्ति-विचारा ’त व्यंजनेची चाहूल लागणे, दंडीच्या ‘ वाच्यार्थ–मार्गा ’ त ‘ ध्वनि ’चे रूप न्याहाळणे, वामनाच्या ‘ रीति ’विचारात ‘ रसध्वनि ’चे प्रतिबिंब दिसणे, हे व्यक्तिशः माझ्या अल्प मतीला पटत नाही. प्राचीन काव्यशास्त्र खरेच इतके एकदेशीय, एकसुरी होते का ? उद्‌भट ‘ ध्वनि ’चा ‘ अलंकारा ’त समावेश करतो. त्यावरून तसे ते नसावेसे वाटते. “ प्रतिहारेंदुराज, धनंजय-धनिक, महिमभट्ट आणि कुन्तक ‘ ध्वनिसिद्धान्ता ’चे विरोधक होते, ” हे अष्टीकरांनीच म्हटलेले !

‘ संशोधना ’कडे वळल्यास प्रथम माणिक धनपलवार ह्यांच्या **‘ कवि श्यामराजकृत राजगोपालविलास ’** ह्या संपादित पुस्तिकेकडे लक्ष जाते. श्यामराज हा १८ व्या शतकातील कवी तंजावरकडला. त्याची रचना अभ्यासकांना प्रथमच उपलब्ध होते आहे. नामनिश्चय, कालनिर्णय, संहिता, पाठभेद, भाषाविशेष इ. मार्गदर्शक साधनांसह ! अशा संपादनाला संशोधन मानावे का, हा प्रश्नच आहे.

डॉ. वा. वि. मिराशी ह्यांनी संकलित केलेल्या **‘ संशोधन मुक्तावलि : सर ६ ’**मध्ये कवि-काव्य विषयक उल्लेख येतात ते केवळ प्राचीन राजकीय ‘ व्यक्ति आणि घटना ’ ह्यांच्या कालनिश्चितीसाठी ! त्यामुळे ‘ साहित्य चर्चे ’च्या दृष्टीने हे संशोधन अनावश्यक !

त्या मानाने **“ मराठवाडा संशोधन मंडळ : वार्षिक : १९७४ ”** हे प्रकाशन खूपच मोलाचे आहे. वरंड्याचे हंसराज स्वामी (जे मराठी संतपरंपरेतील शेवटले कवी, असा लेखकाचा दावा) ह्यांच्या समग्र वाङ्मयाचा आढावा खूपच नवीन माहिती देतो. स्वतः संपादक सु. ग. जोशी ह्यांनी लिहिलेला १५ व्या शतकातील ‘ मल्लिनाथा ’वरील लेख केवळ पृष्ठसंख्येच्या (शंभरावर पृष्ठे) नव्हे, तर गुणवत्तेच्या दृष्टीनेही मोलाचा आहे. ‘ मल्लिनाथी टीकेत तीनशेहून अधिक ग्रंथ आणि ग्रंथकारांचे उल्लेख आहेत, ’ ही माहिती सुखदाश्चर्यकारक म्हटली पाहिजे; तेच “ संस्कृत ”मध्ये केवळ अमरकोश नव्हता, तर अनेक प्रकारचे, असंख्य कोश होते ’, ह्या माहितीसंबंधीही म्हणता येईल. श्री. जोशींच्या अविश्रांत परिश्रमांचे कौतुक करावे, की, मल्लिनाथाच्या प्रकांड पांडित्याचे, हा जसा प्रश्न पडतो, त्याचप्रमाणे आमच्या पूर्वजांनी अनेकविध प्रकारचे असंख्य ग्रंथ निर्मिले म्हणून आनंद वाटावा, की आज त्यांतील बहुसंख्य ग्रंथ उपलब्ध नाहीत म्हणून

दुःख वाटावे, हादेखील !

'राजगुरू समर्थ रामदास' आणि 'भगवद्गीतेचे ३ टीकाकार' हे प्रबंध अनुक्रमे डॉ. शं. दा. पेंडसे आणि डॉ. वि. रा. करंदीकर विद्वद्द्वयांचे. डॉ. पेंडसे ह्यांच्या समर्थांवरील प्रबंधात विवरण अभ्यासपूर्ण आहे, निष्कर्ष साधार काढलेले आहेत, शैली प्रसन्न आणि वक्तृत्वपूर्ण आहे, हे आता निराळे सांगण्याची गरज नाही. श्रीकृष्णाने भागवत धर्माचे केलेले प्रतिपादन ज्ञानेश्वरांपासून रामदासांपर्यंत प्रेरणा देत असल्याने संतपंचकात त्या विचारांची अक्षुण्ण परंपरा असल्याची डॉ. पेंडसे ह्यांची श्रद्धा होती. हा विचार आधी निश्चित झाला, की त्याला पोषक उतारे संदर्भसहित वा विरहित सापडू शकतात. अशा वेळी एखाद्या संताचे वैशिष्ट्य विचारसाम्यात नव्हे, तर विचारांच्या वेगळेपणात शोधावयास हवे, हे अवधान सुटते. त्यामुळेच इतरेजनांना, "ज्ञानेश्वरीतील आध्यात्मिक निरूपण आणि दासबोधातील व्यवहाराची शिकवण एकरूप आहे", ह्या पेंडश्यांच्या मताशी सहमत होणे अशक्य होते. मात्र प्रा. न. र. फाटकांना ते जेव्हा विचारतात की, "'भावार्थ रामायणा'तील रामप्रतापवर्णनामुळे जर आपण एकनाथांना रामराज्य-कल्पनेचे श्रेय देता, तर 'दुसरे ते राजकारण', 'साक्षेप, समुदाय, सावधपण', 'प्रपंच-परमार्थ', 'चातुर्य, प्रताप, व्यवहार', 'औरंगजेब, शिवराय, संभाजी' इ. उल्लेख सुस्पष्ट असताना ते रामदासांनाही का देत नाही ?" त्यावेळी डॉ. पेंडसे ह्यांच्या युक्तिवादकौशल्याचा प्रत्यय येतो. मात्र 'आनंदवनभुवना'चा उल्लेख असला, तरी— महिकावतीच्या बखरीतील केशवदेवाचार्य, एकनाथ, मुक्तेश्वर इ. चा 'महाराष्ट्र धर्मा'च्या संदर्भात ते उल्लेख का करत नाहीत, ह्याचे सखेद आश्चर्य वाटते. काव्यमय वर्णने, भावस्पर्शित्व, काव्यगुण, शैली इ. च्या विचारांचा अभावही खटकतो.

श्री संत ज्ञानेश्वरमहाराज ह्यांची 'भावार्थदीपिका', पंडित कवी वामन ह्यांची 'यथार्थदीपिका' आणि लोकमान्यांचे 'गीतारहस्य' ह्या मराठीतील 'भगवद्गीते'च्या ३ प्रसिद्ध "टीका". त्यांचा तौलनिक अभ्यास तत्त्वज्ञानाचे सखोल अभ्यासक आणि मराठीचे व्यासंगी अभ्यासक डॉ. करंदीकरांनी केला आहे. "ज्ञानेश आणि वामन परंपरागत अध्यात्माच्या चौकटीत 'ज्ञान, भक्ती, कर्म' तसेच 'अकर्म, विकर्म, नैष्कर्म्य' ह्यांचे विवेचन करतात, तर लोकमान्य त्याबाहेर जाऊन, "पहिले सगुण भक्ति-ज्ञान आणि कर्माला सारखे महत्त्व देत, दुसरे सगुण भक्ती आणि अद्वैत ह्यांना, तर तिसरे निर्गुणोपासना आणि निष्काम कर्मयोगाला", "शैलीच्या बाबतीत वामन आणि लोकमान्य विचारांना प्राधान्य देतात, तर श्रीज्ञानेश प्रिय विषयावर भाष्य करताना विस्तार करतात आणि भावनांना आवाहन करणारे अलंकार उपयोजितात," ही डॉ. करंदीकरांची 'अवलोकने' सर्वमान्य व्हावीत !

अर्वाचीन काळासंबंधीचे प्रबंधसदृश ग्रंथ माझ्या वाचनात आले ते तीन. आचार्य जावडेकरांनी टिळक-गांधी, राष्ट्रवाद-गांधीवाद, सत्याग्रही-समाजवाद ह्यांतील संबंध एका

विचाराच्या भक्कम पायावर भव्य रीतीने उभारले. श्री. प्रभाकर वैद्यांचा ' म. फुले आणि त्यांची परंपरा ' हा ग्रंथ म्हणजे त्या दिशेने टाकलेले पाऊल. ' बुद्ध-फुले-आंबेडकर-' अशी परंपरा कल्पिण्यात काहीतरी चुकत असल्याचे सतत वाटते; कारण,-बुद्धाला धार्मिक (आध्यात्मिक ?), म. फुले ह्यांना सामाजिक आणि आंबेडकरांना सामाजिक, राजकीय आणि (काही प्रमाणात) वर्गीय (आर्थिक) समता अपेक्षित होती, अशी जनसामान्यांची साधार आणि सार्थ समजूत आहे.

' केसरीची त्रिमूर्ति ' हा डॉ. पु. ग. सहस्रबुद्धे ह्यांचा ग्रंथ विष्णुशास्त्री, टिळक आणि आगरकर ह्यांच्या विचारांचा, व्यक्तित्वविशेषांचा आणि वाङ्मयीन-शैलीचा शोध घेणारा म्हणून उत्कृष्ट असा उतरला आहे. '' इहवाद, सामुदायिक ध्येय, राष्ट्रीय अहंकार स्वावलंबन, '' ' टीकाकार, चरित्रकार, निबंधकार ' ह्या दृष्टींनी त्यांच्या विचारांचा मूळ गाभा एकच होता आणि व्यक्तित्वात अद्वैत होते, ह्या निष्कर्षासंबंधी आपले आणि डॉ. सहस्रबुद्धयांचे कदाचित एकमत होणार नाही; परंतु डॉ. साहेबांचा ग्रंथ विद्‌वत्तापूर्ण आहे '–ह्यासंबंधी बहुधा दुमत होणार नाही.

" डॉ. सुभाष भेंडे ह्यांनी वाहिलेली वाङ्मयीन श्रद्धांजली '' असेच वर्णन ' अ. का. प्रियोळकर स्मृतिग्रंथा 'चे करता येईल. ' प्रियोळकरांचा भाषाविचार ' (सौ. मीना जोशी), त्यांचे संशोधन मंडळातील कार्य (सु. आ. गावसकर), त्यांची ' मार्गदर्शनपद्धती ' (डॉ. श्री. म. पिंगे) आणि ' पाठचिकित्सा ' (डॉ. वि. भि. कोलते) ह्यांचे लेख विशेष उल्लेखनीय. कृ. भि. कुलकर्णी आणि सुनीतिकुमार चतर्जी ह्यांच्या लेखांवरून प्रा. प्रियोळकर ही केवळ व्यक्ती नव्हती, तर ते एक संस्थास्वरूप व्यक्तित्व होते, ह्याची पुन्हा एकदा जाणीव होते. डॉ. स. गं. मालशे ह्यांचा ' ललित लेखक प्रियोळकर ' हा लेख खूपच ' नवलाईची वार्ता ' सांगून जातो !

सुमती देवस्थळे ह्यांचा ' टॉलस्टॉय : एक माणूस ' हा चरित्रग्रंथ चरित्रविषयाच्या उत्तुंग उन्नत व्यक्तीइतकाच महान, प्रचंड म्हणावयास हवा. प्रत्ययकारी, जिवंत व्यक्तिचित्रण ही देवस्थळे यांची जमेची बाजू आहे. मात्र ' वॉर ॲन्ड पीस ' ' ॲना कॅरोनिना ' अशा अतुलनीय, कलाकृती निर्मिण्यामागील प्रेरणा आणि त्यांच्या यशाची कारणे ह्यांचा त्या जसा शोध घेत नाहीत, तसाच ' व्हॉट इज ॲन आर्ट ' ह्या ग्रंथाचा बोधही देत नाहीत. ' पूर्वग्रहविरहित ' आणि ' संस्कारविरहित ' मन ह्यांत लेखिका भेद करत नाही, म्हणून की काय ? नकळे !

चरित्र, आत्मचरित्र, कादंबरी, व्यक्तिचित्रे, साहित्यचर्चा, वाङ्मयसमीक्षा ह्या वाङ्मयप्रकारांचे " ' अफलातून ' रसायन '' ' श्री. ना. पेंडसे लेखक आणि माणूस ' ह्या अपूर्व पुस्तकात आढळते. नाट्यपूर्ण घटना, काव्यमय अनुभव रसडोळसपणे न्याहाळणारा ' एक मित्र ' स्वतः ' श्री. ना.' च असल्याचे कळल्यावर स्वतःच्या निर्मिति-प्रक्रियेचा शोध हा कादंबरीकार एकाच वेळी जिव्हाळ्याने आणि तरीही कलात्मक ताटस्थ्याने कसा

घेतो, याचे कौतुक वाटते. मराठी कादंबरीची कक्षा रुंदावणारा हा कलावंत चोखंदळ अभिरुचीचा रसज्ञ आणि चिकित्सक वृत्तीचा समीक्षक असल्याचेही जाणवते. आत्म-सामर्थ्याची तशीच स्वमर्यादांची जाणीव प्रगतीला पोषक ठरते, हे ह्या चिंतनशील आणि सर्जनशील व्यक्तित्वाच्या विलोभनीय दर्शनाने जाणवते.

गं. दे. खानोलकरांनी '**डॉ. श्री. व्यं. केतकरांचे वाङ्मयविषयक लेख**' संपादित केले आहेत, तर '**कविवर्य तांबे ह्यांचे साहित्यविचार**' काळेले-ढवळे ह्यांनी. डॉ. केतकरांवरील पुस्तकात चरित्रात्मक लेख, आठवणी, टीपा इ. चे प्रमाण जास्त, साहित्यचर्चा कमी ! चरित्र आणि शास्त्रीय वाङ्मय ह्यांचे नाते, इंग्रजीतील काव्यचर्चा, इ. संबंधीचे डॉ. केतकरांचे विचार काहींना मौलिक वाटले, तरी मला ते सामान्य वाटतात. 'स्त्रिया स्वतः जर चळवळ करू लागल्या, तरच स्त्रियांचे खरे वाङ्मय पैदा होईल, ' हा विचार डॉ. साहेबांचे काव्यनिर्मिति-प्रक्रियेचे अज्ञान उघड करणारा, म्हणजेच चुकीचा आहे.

काळेले-ढवळे ह्यांनी, "भा. रा. तांबे हे केवळ रसपूर्ण भावगीते आणि नाट्यगीते लिहिणारे कलावंत नव्हते, तर काव्य आणि कला ह्यांच्या सौंदर्याचा वेध घेऊ इच्छिणारे विचारवंत होते, ', हे प्रस्तावनेत सिद्ध केलेले आहे. कलेतील अनुकृती, समाजमन आणि चिंतनशीलता, कलेचा उद्‌भव आणि कवितेचे स्वरूप, कलेचे स्वातंत्र्य आणि विगलितवेद्यांतर रसास्वाद, औचित्य-नीती आणि कला ह्यांचे अन्योन्यसंबंध, आनंद हेच प्रयोजन, कवि : काळाचा प्रतिनिधी इ. लेख वाचले असता कै. तांबे ह्यांचे 'कलास्वरूप-मीमांसा-दर्शन' जवळ जवळ पूर्णत्वाने होते. अज्ञातवासी आणि शेली ह्यांच्या काव्याची त्यांनी केलेली समीक्षा समाधानकारक नसली, तरी 'संगीताचे मराठी हा लेख करण' विचारप्रवर्तक वाटतो.

'**साहित्य-तोलन**' हा मा. गो. देशमुखांचा ग्रंथ माझ्या अपेक्षा पूर्ण करू शकला नाही. 'नावात काय आहे ?' 'वी आणि पिंगा,' 'गांधीवादाचा मराठी साहित्यावरील प्रभाव, ' इ. लेख त्रुटित, सुटे, विस्कळित वाटतात. 'संत नामदेव, गुरु नानक आणि समर्थ संप्रदाय' हा लेख संशोधनदृष्ट्या समाधानकारक आहे खरा; पण "मा. गों.' ची खरी चमक– "ऐहिक मनोवृत्तीच्या अभावामुळे संस्कृतात 'ट्रॅजेडी' नाही," अशा एखाद्याच वाक्यात आढळते. त्यामानाने प्रा. उषा मा. देशमुख ह्यांचा '**साहित्य-रंग**' हा ग्रंथ उजवा वाटला. अनेक स्फुट लेखांचे हे संकलन एखाद्या व्यासंगी प्राध्यापिकेने व्याख्यानाच्या अभ्यासपूर्ण 'नोट्‌स्' काढाव्यात अशा स्वरूपाचे असले, तरी 'मुक्त, मयूर, श्रीधरविरचित कीचकवध' आख्यानांचा तौलनिक अभ्यास करताना, 'मुक्तेश्वरांची कलावती वाणी साक्षात जीवनाचा शोध घेत होती, ' असे एखादे विधान त्या सहजगत्या करतात. " 'स्व'च्या दुःखकोषात बालकवी अडकले, त्यांच्या आत्मरत आत्मनिष्ठेमुळे त्यांचे दुःख कलात्मक पातळीवर पोहोचू शकले नाही," ही बालकवींच्या

अपूर्ण आणि अपयशी कवितांची मीमांसा बरीच यशस्वी वाटते. 'वाङ्मयीन मूल्यविचारा'त त्या 'वा. लं.'चे अनुसरण करीत असल्या, तरी– 'कलामूल्ये आणि शाश्वत जीवन-मूल्ये ह्यांचा संबंध असतो,' असे लिहिताना त्यांना डॉ. ग्रामोपाध्ये ह्यांचे विधानही स्मरत असल्याचे जाणवते. 'दोला'त प्रतिमांचे आवर्तन होत असल्याचा इशारा त्या परखडपणे देतात.

उद्योन्मुख पिढीतील प्रा. गंगाधर पानतावणे ह्यांचा 'मूल्यवेध' त्यातील पुरोगामी विचारसरणीमुळे वेधक आणि 'दलित समाजाच्या वाङ्मयीन प्रवृत्तींचा' शोध-बोध ह्यामुळे मोलाचा वाटला. लालजी (पेंडसे), सावरकर, माडखोलकर, कबीर इ. वैचारिक लेखांच्या परीक्षणांना प्रगमनशील वृत्तीचे अधिष्ठान आहे आणि त्यामुळे दलित समाजातील वैचारिक प्रवर्तनाची दिशा समजू शकते. बाबुराव बागुल ह्यांच्या कथा व वामन कर्डक ह्यांच्या कवितांची परीक्षणे इ. लेख म्हणजे दलित साहित्यावरील संदर्भ-साधनच म्हणावयास हवे.

'सवाई माधवरावांचा मृत्यू' 'कीचकवध,' 'स्वयंवर' ही 'खाडिलकरांची ३ नाटके' प्रा. गंगाधर गाडगीळांना "सरस" वाटतात. 'शेक्सपिअर, लोकमान्य आणि बालगंधर्व ह्या प्रभावशक्ती' असल्याचे खाडिलकरांबद्दलचे विधान विवाद्य वाटते. "शेक्सपिअरपासून फारकत घेतली म्हणून खाडिलकरांच्या नाटकांत नंतर कलात्मक उणेपणा आला," ह्यांतील कार्यकारणभाव तर्कदुष्ट आणि अस्वीकारार्ह वाटतो. 'साहित्याचे मानदंड' ह्यासारखे रसग्राही आणि सर्जक समीक्षात्मक लेखन करणाऱ्या प्रा. गाडगीळांकडून इतकी सरधोपट विधाने करणाऱ्या पुस्तकाची अपेक्षा नव्हती. 'संगीत आणि नाट्य ह्यांचा मुलायम मिलाफ' हे "स्वयंवर"चे वर्णन सांकेतिक झाले. त्यातील गीत-संगीत, काव्य-नाटक ह्यांचा विचार सूक्ष्म आणि सखोल वाटत नाही. 'प्रचार आणि कला (भिन्न ? नव्हे, विरोधी !) ह्यांचा अपूर्व संगम' हे 'कीचकवधा'चे ढोबळ वर्णन आमच्या पिढीला पटू शकत नाही; माझ्या मते 'कीचकवध' हे 'ग्रेट'च काय 'गुड'ही नाटक नाही ! मात्र कलात्मक दृष्ट्या महत्त्वाकांक्षी, शेक्सपिअरचे तंत्र संपूर्णतया आत्मसात करणारे, कथानक-व्यक्तिरेखा, घटना, शैली, रचना इ. दृष्टींनी उच्च कोटीचे कलामूल्य असलेले, विशाल आणि विविध तात्त्विक संदर्भ सुचविणारे "सवाई माधवरावांचा मृत्यू" हे नाटक उत्कृष्ट ('फर्स्ट् अँड् बेस्ट' हे माझे मत) आहे हे विधान स्वीकारार्ह आहे. गाडगीळांना सरस वाटणाऱ्या 'कीचकवधा'चे प्रयोग हल्ली होत नाहीत, 'भाऊबंदकी'चे क्वचितच होतात; मात्र 'सवाई माधवरावांचा मृत्यू' आणि 'स्वयंवर'चे प्रयोग नेहमी होतात ते का ? ह्याचा गाडगीळांनी अंतर्मुख होऊन विचार करावा. 'कलासंगमाचे मनोज्ञ रूप' हे 'स. मा. चा मृत्यू'चे वर्णन अन्वर्थक आहे.

'सुखनाट्याच्या साहित्यरूपा'चे दर्शन घडविताना डॉ. सदा कऱ्हाडे ह्यांनी–'विपुल

अवतरणे आणि अत्यल्प तात्त्विक चर्चा '—असे धोरण का स्वीकारावे, ते समजले नाही. सुखनाट्य 'बहिर्मुखतेने पाहायला शिकवते' हे ठीक; परंतु त्यामुळे 'मानवी जीवनाची अर्थपूर्णता अधिकाधिक प्रत्ययाला येते' हे कसे काय सिद्ध होते? जनमताचा आणि जाणकारांचा कौल उलट दिशेने पडतो', सुखनाटकामुळे 'जीवनाचा भौतिक सर्वांगीण विकास होतो' 'त्यातून स्वातंत्र्याचे (की स्वप्नरंजनाचे ?) प्रकटीकरण होते' अशी विधाने वजनाने येत नाहीत, हे एक; आणि त्यातील सत्य (?) अपुऱ्या विवेचनामुळे आणि उजवी स्पर्शामुळे पटू शकत नाही, हे दुसरे! डॉ. कऱ्हाडे ह्यांचे वाचन विस्तृत आहे, इंग्लिश अवतरणे त्यांनी विपुल उद्धृत केली आहेत; परंतु त्यांचे रसायन झाले आहे, असे वाटत नाही, ते मिश्रण वाटते. 'सीरिअस' किंवा 'हाय' कॉमेडीचा उल्लेख ओझरता वाटतो. 'सुखनाट्यात साधारणपणे समूहचित्रण असते, त्यातील व्यक्ती एकाकी नसतात,' हे विवेचन चांगल्या रीतीने करणाऱ्या डॉ. कऱ्हाड्यांकडून अधिक अपेक्षा आहेत.

नाटकावरील तिसरे पुस्तक '**नाटक : एक चिंतन**'. यशस्वी नाटककार प्रा. वसंत कानेटकर आपल्या अनुभवांचे विश्लेषण करतात, तेव्हा एक वेगळीच रंगत येते. नेत्र आणि कर्ण ह्यांद्वारे मानसिक भावानुभूती यावी (अन्य इंद्रियांद्वारे आल्यास वासनांचे ते तर्पण होईल, हा सूचितार्थ) हा विचार नवीन नसला तरी समयोचित वाटतो. 'नाट्य-कलेतील ध्वन्यर्थ हा वास्तवाचा महाप्राण आहे,' 'संयम, औचित्य, सूचना ह्यांचे महत्त्व त्रिकालाबाधित आहे' (केवळ संगीत, अभिनय ह्या दृष्टींनी नव्हे, तर 'संवाद' आणि 'सत्य' ह्या दृष्टींनीही! ही पुस्ती माझी), 'मिथ्यावादी, क्षणवादी, भोगवादी साहित्य दुबळे, वांझ'–असते, बीभत्स 'रसा' (?) ची रंगत (?) अनुभवश्रेणीच्या खालच्या पातळीवर असते' ही प्रा. कानेटकरांची विधाने त्यांच्या सुसंस्कृत, सदभिरुचिसंपन्न, प्रौढ मनाचे दर्शन घडवितात. (विवस्त्रता म्हणजे बाल्य किंवा बालिशपणा–'उच्छृंखलता नाही म्हणत मी—परंतु नग्नता म्हणजे प्रौढपणा (वयात येणं) असं विकृत समीकरण आज झालेलं!) प्रा. कानेटकरांनी आता एक सविस्तर प्रबंधच लिहावा.

'पाश्चात्त्य वादांपेक्षा इकडील परंपरा निश्चयाने वेगळ्या आहेत', 'सामाजिक परिस्थिती आणि काव्य ह्यांचा अन्योन्यसंबंध असतोच,' 'कालिक, प्रादेशिक, कविता-प्रकार, व्यक्ती इ. च्या आधारे वर्गीकरण' करण्यापेक्षा वेगळ्या तत्त्वांच्या आधारे ते करावे असे प्रा. द. भि. कुलकर्णींना वाटते. केशवसुती संप्रदाय त्यांना आत्मकेंद्री, रूढिभंजक, नैराश्याची रोगट गीते गाणारा वाटत असावा. म्हणून ते 'तांबे संप्रदायाचे नवे आकलन' करू इच्छितात. 'द. भी'च्या मते म. मो. कुंटे, राजकवी तांबे, माधव जूलीयन, कुसुमाग्रज, वसंत बापट आणि मधुकर केचे ह्यांची 'दुसरी परंपरा' आहे. वस्तुनिष्ठा, समाजमनस्कता विदग्ध अभिरुची, जीवनाभिमुख आशावादी (प्रकाशयात्रा!) सौन्दर्यवाद, सांस्कृतिक परंपरेचा वारसा, प्रतीकात्मता, वर्णन–चित्रीकरण–नाट्यीकरण,

गेयता इ. इ. अनेक गुणांचे (संयम, सूचना, अभिजातता, लौकिक अनुभवाचा परम अनुभवाशी संबंध) विशेष त्यांना परंपरेत दृग्गोचर होतात. 'कुंटे ह्यांचे काव्यभाषेतील प्रयोग केशवसुतांना साहाय्यक झाले.' हे ठीक; परंतु 'त्यांचे (कुंटे ह्यांचे) काव्य उत्कट नसेल पण निर्जीव नाही' हे विधान पटत नाही. अभिजात साहित्यातली अभिव्यक्ति-पद्धती संयमित स्वरूपाची असली तरी अनुभूती उत्कट असते, असायला हवी, हे आता कोणी 'द. भिं'ना सांगायला का हवे? "बहुजनसमाजासाठी 'राजा शिवाजी' हे काव्य लिहिले होते हे लक्षात घेतल्यास त्यातील दोष गुणस्वरूप भासतील.", अशा आशयाच्या विधानाचीही तीच गत! भावदारिद्र्य आणि नीरसता ह्यांना 'अभिजातवाद' म्हणत नाहीत, की म्हणत नाहीत 'बहुजनकाव्यवाद'! 'विरहतरंगा'त 'द. भिं'ना वस्तुनिष्ठ वृत्ती, स्वप्नमयता, (ह्या दोन गोष्टी एकदम? एकत्रित?) विदग्धता ह्यांचे रसायन आढळते! द. भि. कुलकर्णींच्या चिंतनशीलता आणि मौलिकता ह्या गुणांबद्दल वाद नाही. परंतु त्यांच्याही लक्षात यावे की, 'कुसुमाग्रजां'मध्ये अनेक परंपरांचे रसायन झालेले आहे, ते एका चिमटीत पकडता येणे अशक्यच! मात्र एकंदरीत पुस्तक नवीन विचारांना चालना देणारे आहे.

'पायवाट' हा नरहर कुरुंदकरांचा ग्रंथ मूलग्राही चिंतनाचे परखड प्रकटीकरण करणारा नसता तरच नवल! द. ग. गोडसे ह्यांचा 'पोत'वरील लेख मर्मभेदी आहे. 'ज्ञानेश्वर, नरेंद्र इ. चे सांकेतिक, कृत्रिम युद्धवर्णन यादवकालीन अवनत कालाचे द्योतक असलेला' श्री. गोडसेंचा सिद्धान्त वस्तुनिष्ठ पुरावा ठिसळ असल्यामुळे अतिव्याप्त वाटतो, हे योग्यच आहे. 'अलंकारप्राधान्य, संकेतप्राधान्य आणि निर्जीवता एक नव्हेत' हे 'पोत'च्या संदर्भातील कुरुंदकरांचे विधान त्यांच्या चोखंदळ टीकादृष्टीचे द्योतक! 'नारायण सुर्वे ह्यांची कविता' हा लेख रसग्राही आणि सारग्राही समीक्षेचा उत्कृष्ट नमुना आहे. 'दलित साहित्याचे स्वरूप आणि त्याच्या मर्यादा' ह्यांवरील त्यांचे भाष्य विवाद्य होऊ शकेल. मात्र कुरुंदकर जेव्हा म्हणतात की, "केशवसुतांचे मोठेपण सामाजिक प्रेरणेत शोधण्याऐवजी 'झपुर्झा', 'हरपले श्रेय' ह्या त्यांच्या कलादृष्ट्या परिपूर्ण कवितांत शोधावे लागेल", तेव्हा मात्र–'प्रस्थापित मतापेक्षा काही वेगळे सांगण्यात मौलिकता असते–' ह्या कल्पनेला ते बळी पडल्यासारखे वाटतात. 'नवा शिपाई', 'तुतारी' इ. कविता किंवा 'अंत्यजाच्या मुलाचा पहिला प्रश्न' इ. सारख्या केशवसुतांच्या कविता म्हणजे 'पद्यबद्ध निबंध की ओजोगुणसंपन्न आशयघन काव्य?' हा वाद आता फार जुना झाला! 'अनुभूती'मध्ये भावकाव्य, कल्पनाकाव्य (गोविंदाग्रज : खाणावळीतील तुपाची धार इ.) आणि विचारकाव्य (तुकोबांचे अनुभवसत्य सांगणारी सुभाषिते) हे तिन्ही प्रकार अंतर्भूत होतात. समकालीनांपेक्षा केशवसुतांचे वेगळेपण आणि क्रांतिकारकत्व त्यांच्या सामाजिक काव्यात आहे (त्यामुळेच एक परंपरा निर्माण झाली), आणि ते काव्य सामर्थ्यातील सौंदर्यामुळे,

ओजोगुणामुळे कलात्मक पातळीवर गेले आहे, हे जवळजवळ सर्वमान्य असता–' त्या कलादृष्ट्या परिपूर्ण नाहीत–' असे ध्वनित करून "मोठेपणा'च्या 'वेगळ्या' कसोट्या" आता कशासाठी ? तीच गोष्ट 'शारदा' ह्या लेखाची ! डॉ. शं. दा. पेंडसे ह्यांच्या 'समर्थां'वरील ग्रंथाचा परामर्श घेताना मी म्हटले होते की, 'वैशिष्ट्य समानतेत नव्हे, तर वेगळेपणात शोधायला हवे.' आतापर्यंत आपण 'देवलांची शारदा ही सामाजिक, स्वतंत्र, वास्तववादी कलाकृती आहे', असे मानत होतो. आता कुरुंदकरांना साक्षात्कार झाला आहे की, 'ती सांकेतिक, कृत्रिम, भडक रंगांनी युक्त अशी रहस्यप्रधान, गोड, रोमँटिक सुखात्मिका आहे." कारण काय ? तर म्हणे, 'बाला-जरठविवाह ही अपवादभूत घटना होती'. शारदा ही जशी व्यक्ती होती, तशी विशिष्ट वर्गाची प्रतिनिधीही होती, स्त्रियांच्या कोंडमाऱ्याचं प्रतीकही होती. 'समस्या केवळ वास्तव असणे पुरेसे नाही', ती वास्तव रीतीने सादर करणे जास्त महत्त्वाचे, हे मान्य. परंतु ओढून-ताणून सुखान्त केलेला आहे तो भाग सोडल्यास 'शारदा' ही वास्तववादी कलाकृतीच आहे. समकालीन समाजातील वास्तव समस्या देवलांनी निवडली आहे, हे कुरुंदकरांना मान्य आहे, (देवल वास्तववादी नसून) त्यांची नाट्यशैलीच फार तर वास्तववादी म्हणता येईल, असे स्वतः कुरुंदकरच म्हणतात, आणखी त्यांचे एक विधान : 'विशिष्ट अनुभवाला देवलांनी साधे, सोपे परिमाण दिले आहे' शेवटी पुन्हा त्यांच्याच आणखी एका विधानाचे अवतरण : "फार तर तिला 'वास्तवाभास निर्मिणारी' इ. इ. सुखात्मिका म्हणता येईल." आता ह्याला "शब्दच्छल" नाही तर काय म्हणावयाचे ? ह्यालाच आम्ही पामर, अज्ञ जन 'वास्तववाद' म्हणत असतो !

संश्लेषणात्मक प्रतिभा आणि विश्लेषणात्मक प्रज्ञा असलेला, सौंदर्यानंदाने बेहोष होऊन मुक्तपणे दाद देणारा रसज्ञ समीक्षक असल्यास आस्वादक आणि सर्जक समीक्षा किती मोहक रूप धारण करते हे बघायचे असेल तर 'जास्वंद'चा आस्वाद घ्यावयास हवा. मूलद्रव्यातून, संस्कारातून गाभा तयार होतो, त्यातून फुलोरा फुलला की कला रूप धारण करते. माधव आचवल थेट गाभ्यालाच धीटपणे आणि तरी अतीव हळुवारपणे नव्हे, अलवारपणे स्पर्श करतात. फुलांच्या पाकळ्या, त्यांची मृदुलता, त्याचा रंग, त्यांचा आकार, त्यातील गंध, रस ह्यांचे सौन्दर्य उलगडून दाखवताना आचवलांच्या भावनेची कोवळीक आणि शैलीतील स्पंदनलय अनुभवावी ! इंदिरा संत आणि पु. शि. रेगे ह्यांच्या काव्यांची अनुभूती घेताना भूत आणि भविष्याचा ताण, स्मृतींचे गतिपूर्ण जिवंत स्पंदन, शब्दरतिक्रीडा, ताल, तोल, लयस्पंदन, संवेदना इ. इ. शब्द आचवल उपयोजितात. शक्यतो मर्ढेकरी लयसंकलनांच्या आधारे ते त्यावेळी काव्याच्या सौन्दर्याची उकल करतात. परंतु अस्तित्वासंबंधीचे चिंतन आणि त्यातून निर्माण होणारे प्रश्न तसेच समाजजीवनसन्मुख साहित्यातील संस्कार कलाबाह्य नसतात ह्याचे आचवलांना भान आहे. त्यामुळेच गंगाधर गाडगीळ, जी. ए. कुलकर्णी, चिं. त्र्यं. खानोलकर ह्यांच्या

ललित साहित्याचे आस्वादन करतात; त्यावेळी कलाविचारात अति सहजपणे जीवन-विचार मिसळतो ! जिव्हाळ्याने समरसून ते लयीच्या न्यासाचा वेध कधी घेतात, तर कधी अनेक सुरेल घटकांची लयबद्ध बंदिश न्याहाळतात, तर कधी ' रसगंधा 'चे आकंठ पान करतात, तर कधी ताण्याबाण्यांचे पोत तलम आहे की काय ते बघतात. रेगे ह्यांची दुर्बोधता, गाडगीळांची त्रुटी, खानोलकरांचे एकमेव सूत्र, जी. ए. चा प्रतिमा-प्रतीकांचा अतिरेक ह्याकडेही आचवल लक्ष अवश्य वेधतात. [मात्र इंदिरा संतांच्या मर्यादित अनुभव-विश्वाला ' सखोलता ' म्हणून ते का गौरवतात ?] साहित्यकृती ही जर जीवनावरील भाष्य म्हणून स्वतंत्र निर्मितीच असते, तर माधव आचवलांची साहित्य-जीवनावरील भाष्य ह्या स्वरूपाची समीक्षा ही स्वतंत्र कलाकृतीची निर्मितीच असते. फारा दिवसांनी स्वतंत्र-रीत्या आस्वाद्य अशी समीक्षा आज आपल्यासमोर ' जास्वंद 'च्या रूपाने उभी आहे.

१९७४ मधील ' लास्ट अँड द वेस्ट ' पुस्तक म्हणजे डॉ. रा. भा. पाटणकरांची " सौंदर्यमीमांसा " ! कै. बा. सी. मर्ढेकरांच्या ' साहित्य आणि सौंदर्य ' ह्या ग्रंथानंतर ' मराठी साहित्यमूल्यमीमांसा विचारा 'त मोलाची भर डॉ. पाटणकरांनीच घातलेली आहे. त्यांचा व्यासंग, त्यांची विद्वत्ता, चौफेर आणि सखोल वाचन, तलस्पर्शी प्रज्ञा, विषया-वरील प्रभुत्व इ. गोष्टींवर आता ' साहित्य अकादमी 'ने शिक्कामोर्तब केलेले आहे. कांट, हेगेल, क्रोचे, विट्गेन्स्टाइन, फ्रॉइड, ड्यूई, रिचर्ड्स, बोझँकिट, मार्क्स इ. पाश्चात्त्य विचार-वंतांच्या मतांचा जसा डॉ. मागोवा घेतात तसाच भट्ट, लोल्लट, श्री शंकुक, भट्टनायक, भट्ट तौत, आनंदवर्धन, अभिनवगुप्त ह्या पौर्वात्य साहित्यविमर्शकांच्या मतांचाही ! सर्वांच्या मतांचा तपशीलवार परिचय देऊन अभ्यासपूर्ण रीतीने डॉ. पाटणकर आपले विचारप्रवर्तक सिद्धान्त मांडतात. साहित्यातील निसर्गसौंदर्यवर्णनपर कविता, मेघदूतासारखे व्यक्तिजीवन-सापेक्ष शृंगारकाव्य किंवा प्रेमभावनाकाव्य इ. अपवाद सोडल्यास व वाङ्मयीन कला-कृतीत लौकिक जीवनातील नैतिक, व्यावहारिक व ज्ञानविषयक प्रश्न प्रस्तुत ठरतात म्हणून कला या स्वभावतः वादग्रस्त संकल्पनेमध्ये ते अनेकविध निकषांचा पुरस्कार करतात. मूलादर्शाशी समानत्व असल्यास ' कुलसाम्य ' ह्या दृष्टीने एखाद्या नवीन कृतीचा ते अंतर्भाव करू इच्छितात (१) कलावस्तूला सत्ताशास्त्रीय स्थान नसणे (२) कलास्वादाच्या वेळी भूमिका तटस्थ अवलोकनाची असणे (३) आणि नीती, व्यवहार, ज्ञान इ. चा संबंध नसल्यासच डॉ. पाटणकर तिला ' अलौकिक ' ठरवू पाहतात. (१) कला स्वायत्त असते पण (२) तिचे आपल्यावरील परिणाम लौकिकच असतात (३) आस्वादाच्या वेळी आपण तटस्थ नसतो म्हणून ते वाङ्मयीन कृतीला ' लौकिक ' मानतात. किंबहुना द्विध्रुवात्मक संकल्पनाव्यूहाचा सिद्धान्त प्रस्थापितात.

डॉ. रा. भा. पाटणकरांचा ' सौंदर्यमीमांसा ' हा ग्रंथ मराठीतील ' समीक्षाक्षेत्रा 'त युगप्रवर्तन घडवून आणण्याइतक्या जबरदस्त ताकदीचा ग्रंथ आहे, ह्यात शंकाच नाही. त्यांची तलस्पर्शी प्रज्ञा, चौफेर वाचन, सखोल व्यासंग, विषयावरील प्रभुत्व इ. वर

अनुक्रमणिका

' साहित्य अकादमीने ' ही आता शिक्कामोर्तब केलेले आहे. कांट, हेगेल, क्रोचे, विट्गेन्स्टाइन, फ्रॉइड्, ड्यूई, रिचर्डस्, वोइँकिंट्, मार्क्स् इ. पाश्चात्त्य विचारवंतांच्या मतांचा मागोवा जसा डॉ. पाटणकर घेतात, तसाच भट्ट लोल्लट, श्रीशंकुक, भट्टनायक, भट्टतौत, आनंदवर्धन, अभिनवगुप्त इ. पौर्वात्य साहित्यविमर्शकांच्या मतांचा शोध घेण्याचाही प्रयत्न करतात.

' प्रयत्न करतात ', हा शब्दप्रयोग मी मुद्दाम करतो आहे. कारण ते काही प्रमाणात ' एस्. के. दे ' ह्यांच्या " संस्कृत पोएटिक्स "चा आधार घेत असले, तरी प्राधान्याने त्यांचा भर आहे—डॉ. ग. त्र्यं. देशपांडे ह्यांच्या " भारतीय साहित्य शास्त्र " वर. वस्तुतः डॉ. पाटणकरांनी त्यांच्या ह्या ग्रंथासाठी प्रथमतः आणि मुख्यतः आलोडन करायला हवे होते ते डॉ. कृष्णचैतन्य ह्यांच्या " संस्कृत पोएटिक्स् : अ कॅपॅरेटिव्ह स्टडी ऑफ ईस्टर्न अँड वेस्टर्न ॲस्थेटिक्स् " ह्या अतुलनीय ग्रंथाचे !

दुर्दैव असे की, डॉ. पाटणकरांनी ' भारतीय साहित्य-शास्त्र 'तील ' चित्रतुरग न्याय', ' पानकरस सिद्धांत ' ह्यांचा ओझरता आणि " ' स्व-पर-तटस्थ ' निरपेक्ष "तेचा निसटता, पुसटता, अपूर्ण आणि म्हणून चुकीचा उल्लेख केलेला ! ' संवादी भ्रम ', ' रसध्वनि', ' जात्यादिवाद ', ' लक्षण-लक्षणा-व्यंजना ', ' कविरसिकहृदय संवाद ', ' नाटके एक रसः। न तु लोके। ' इ. चा त्यांनी सखोल अभ्यास केला आहे, असे जाणवले नाही.

' मराठी 'तील विचारवंत प्रचलित शब्दप्रयोग (टर्मिनॉलॉजी) वेगळ्या अर्थाने का उपयोजितात, ते एक अनाकलनीय गूढ आहे.

मागे कै. मर्ढेकरांनीही ' लयी 'च्या बाबतीत लिंगबदल करून अभूतपूर्व गोंधळ उडवून दिला. त्याची काही अंशी जबाबदारी प्रा. रा. श्री. जोगांवरही पडते. ' सौंदर्यशोध आणि आनंदबोध 'मध्ये स्त्रीलिंगी (ती) ' लय 'चे म्हणे दोन अर्थ आहेत, म्हणून पुल्लिंगी (तो) ' लय ' बरा, असे त्यांनी निश्चित केले. तो ' लय 'चेही दोन अर्थ आहेत—(' लय 'चा अर्थ दुसरा : विलय, विनाश !)–हे त्यांच्या, किंवा त्यांच्यापासून प्रेरणा घेणाऱ्या मर्ढेकरांच्या लक्षातच नाही आले ! **आता संस्कृत आणि मराठीत आधीच प्रचलित असलेल्या ' अलौकिक ' ह्या शब्दाचा वेगळ्या अर्थाने उपयोग करून डॉ. पाटणकर दुसरा एक गोंधळ उडवून देत आहेत.** जो ग्रंथ आता काही दशके तरी प्रमाणग्रंथ, ' आधारगीता ' म्हणून मानला जाणार, त्याच्या ' कर्त्या 'ने ' कलावादी ' आणि ' जीवनवादी ' हे शब्दप्रयोग उपयोजिणे आवश्यक होते, असे वाटते.

अलौकिक म्हणजे स्वर्गीय, असा अर्थ आज मराठीत तरी कोणीही स्वीकारलेला नाही; संस्कृतमध्येही स्थायीविलक्षण, लौकिक अनुभूतीपेक्षा वेगळा ह्याच अर्थाने वापरलेला आहे, श्री. प्रभाकर पाध्ये ह्यांनी ' सत्यकथे 'त तीन लेख (ऑगस्ट, सप्टेंबर, ऑक्टोबर १९७५) मोठ्या अभ्यासपूर्ण रीतीने लिहिलेले आहेत. पाश्चात्त्य मानसशास्त्र, साहित्यशास्त्र, तत्त्वज्ञान आणि सौंदर्यशास्त्र ह्यांच्या आधारे श्री. पाध्ये ह्यांनी उपस्थित

केलेल्या प्रश्नांची पुनरावृत्ती टाळण्यासाठी डॉ. पाटणकरांच्या महत्त्वाच्या आणि मोलाच्या ग्रंथाचा संस्कृत साहित्यशास्त्रातील तत्त्वांच्या आधारे " एक 'अभ्यास' " करीत आहे.

वाङ्मयीन कलाकृतीत लौकिक जीवनातील नैतिक, व्यावहारिक व ज्ञानविषयक प्रश्न प्रस्तुत ठरतात, म्हणून कला ह्या 'स्वभावतः वादग्रस्त संकल्पने'साठी 'अनेकविध निकषां'चा डॉ. पाटणकर पुरस्कार करतात. (१) कलावस्तूला सत्ताशास्त्रीय स्थान नसणे, (२) कलास्वादाच्या वेळी भूमिका तटस्थ अवलोकनाची असणे, आणि (३) नीती, व्यवहार, ज्ञान, इ. चा. संबंध नसल्यासच डॉ. साहेब तिला 'अलौकिक' ठरवू पाहतात. (१) कला स्वायत्त असते, पण (२) तिचे आपल्यावरील परिणाम लौकिकच असतात, आणि (३) आस्वादाच्या वेळी आपण तटस्थ नसतो—म्हणून मानणाऱ्यांना ते 'लौकिकवादी' मानू इच्छितात. ह्या संकल्पनांच्या आधारे डॉ. साहेब हे आपला 'द्विध्रुवात्मकते'चा सिद्धांत मांडतात.

दोन्ही संकल्पनाव्यूह 'कौरव-पांडवां'प्रमाणे आमने-सामने उभे ठाकल्याचे त्यांचे चित्रण थोडे फसवे आहे. 'केवळ कला' वादीही उत्कटत्वाने प्रतीती आल्यासच काव्याला ते उत्कृष्ट असल्याचे प्रशस्तिपत्र देतात; तेव्हा ताटस्थ्याने अनुभूती घेणे ही 'अलौकिक'त्वाची कसोटी चुकीची आहे. जीवनवादीही तादात्म्याच्या वेळीही कलात्मक ताटस्थ्याची अपेक्षा करतातच. 'समकाल' आणि 'साफल्या'ने जीवनवाद्यांचीही 'प्रतीती' प्राधान्याने भावानुभूतीचीच असते; 'ज्ञान' आणि 'नीती' इ. 'हेतू आणि परिणाम' ह्यांना त्यांच्याही मते दुय्यमच स्थान असते.

समकाल, साफल्याने आणि अंतिमतः ह्या तीन शब्दांचे मला अभिप्रेत असणारे अर्थ प्रथम स्पष्ट करतो. नाट्यप्रयोग बघत असताना विविध रसांचा होणारा 'तत्काल' परिणाम ह्याला मी 'समकाल' म्हणतो; क्षुधातृती, विशेषतः शास्त्रीय संगीताची मैफल संपल्यानंतर लागलीच होणारी मनाची स्थिती आणि नाट्यप्रयोग पाहिल्यानंतरची मनाची स्थिती ह्याला मी " 'साफल्या'ने परिणाम " असे म्हणतो; आणि कालांतराने होणारा परिणाम मला 'अंतिमतः' ह्या शब्दाने अपेक्षित आहे.

'चित्रतुरगन्याय' आणि 'संवादी भ्रम' तसेच 'लोकधर्मी आणि नाट्यधर्मी' ह्या शब्दांमुळे कलेचे लोकविलक्षण स्वरूप सिद्ध होते. डॉ. पाटणकर कलेच्या स्वायत्ततेला मान्यता देत असल्यामुळे त्या मुद्द्यांचा मी विस्तार करीत नाही. परंतु माझ्या 'सारस्वत-समीक्षा सिद्धांत' ह्या ग्रंथात 'कलेतील विरोधाभास' उकलून दाखविला आहे, त्याचा येथे उल्लेख करतो. नाटक हे वस्तुतः असत्य असते, तरी ते प्रत्यक्षापेक्षा आकर्षक, परिणामकारक, अधिक खरे वाटते. हा 'पॅरॅडॉक्स' काही अंशी ॲरिस्टॉटललाही जाणवला होता. त्यातील व्यक्तींसंबंधीचे काही प्रमाणात सर्वांगीण ज्ञान होते—लक्षणीय आणि कथनीय विशेषांसह, म्हणून मर्त्य मानवाच्या व्यक्तिरेखा अमर होतात.

'कुलसाम्या'मध्ये मूलादर्शी समानत्व ज्यावेळी डॉ. पाटणकर अपेक्षितात तेव्हा

एकसत्त्वतर्काभास नाही का होत ? ' अनुभूती ' आणि तीही स्व-पर-तटस्थनिरपेक्ष हे मूल्यदर्शी समानत्व आहे. भावस्पर्शित्व, कल्पनाचमत्कृती, विचारसौंदर्य ही त्याची रूपे असू शकतात. कल्पनाचमत्कृतीलाही भावनेची किनार असतेच; उदा. गोविंदाग्रजांची ' गुलाबी कोडे '. विचारसौंदर्याचे, भावनांचे, स्थिरीकरण किंवा " अर्थान्तरन्यासरूप सत्य " असे असते. ' फूल 'पण असणे महत्त्वाचे; त्याला रंग मोहक असेल, सुगंध त्याचा वेधक असेल, त्यातील मधू हा रसपूर्ण असेल तर अधिकस्याधिकं फलम् ! जीवनवादीही आधी कलात्मक पातळीवर साहित्य गेले आहे की नाही ते पाहातात सत्य, विचार, तत्त्व, ज्ञानात्मकता, नीती इ. ना त्यांच्याही मते दुय्यमच स्थान असते. जीवनमूल्ये कलेशी एकजीव झाली असल्यास कलाकृतीचे स्वरूप अनेकसंदर्भसूचक, व्यामिश्र, आशयघन बनते, म्हणून ती श्रेष्ठ असते, इतकेच त्यांचे म्हणणे असते. (केवळ कलामूल्यांचा ' कलावादी ' आग्रह धरतात.)

' कलेची स्वायत्तता ' आणि ' कलेचा परिणाम ' ह्या संकल्पना परस्परविरोधी आहेत असे सुसंस्कृत मराठी रसज्ञ मानतच नाही. काव्य लौकिकातून जन्मते, लौकिकात विरते, त्याची मधली व्यक्त स्थिती तेवढी अलौकिक असते (आत्मा ज्याप्रमाणे अव्यक्तातून अव्यक्ताकडे जातो आणि त्याची मधली व्यक्त स्थिती तेवढी सजीवदेहधारी असते त्याप्रमाणे), असे तो मानतो. समूर्त प्रत्यक्ष वास्तव आणि अमूर्त तत्त्वज्ञान एकाच वेळी त्या नाम्यधर्मीत देहीभूत होतात, म्हणून त्यात विशिष्टसापेक्ष सामान्यत्व जाणवते. साहित्यकृतीमधील व्यक्तिरेखा एकाच वेळी एक व्यक्ती, एका वर्गाची प्रतिनिधी आणि मानवतेची प्रतीक बनते. त्याचे कारणही तेच. ह्यालाच ' जात्यादिवाद ' (जाति, गुण, क्रिया, संज्ञा) म्हणतात.

अनुभूती भावगम्य, बुद्धिगम्य, विचारगम्य असू शकेल. आपण पात्रे चिडतात तेव्हा हसतो; तेव्हा पात्रांशी समरस होतोच, असे नाही—असे डॉ. साहेबांना वाटते. ' कविरसिक हृदय संवाद ' हा अभिनवगुप्ताचा सिद्धान्त त्यांनी समजावून घेतलेला दिसत नाही. कवीच्या इच्छेमुळे काही पात्रांशी आम्ही समरस होत असतो, असे भासते; परंतु खरोखर आम्ही तादात्म्य पावत असतो ते कवीच्या अनुभूतींशी ! ' संशयकल्लोळा 'त पात्रे संशय घेतात, संतापतात, दुःखी होतात, तरी आम्ही हसत असतो त्याचे कारण हेच.

असामान्य वीनकार ज्याप्रमाणे आपल्या हृद्वीणेतूनही एक लयबद्ध पद्मबंध निर्मीत असतो, त्याप्रमाणे थोर कवीही पात्रे, घटना इ. ना स्वर बनवून एक तुरेल अनुभूती देत असतो. लौकिक जीवनात आमच्या वृत्ति-प्रवृत्तीनुसार स्व-पर-तटस्थ सापेक्ष अशा ममत्व, मत्सर (द्वेष ?), उदासीनता अशा विभिन्न प्रतिक्रिया निर्माण होतात. समर्थ नाटककार स्व-पर-तटस्थनिरपेक्ष (स्मरणोज्जीवित ?) अशी समकाल एकच प्रतिक्रिया निर्मू शकतो —रसिकांच्या वृत्ति-प्रवृत्ती समान नसूनही; ह्यालाच रसनिर्मिती, स्थायीविलक्षण, अलौकिक भावानुभूती म्हणतात.

कलेतला हा दुसरा ‘ पॅरॅडॉक्स ’ आहे की, आपण मनोमुकुर स्वच्छ झाल्याने कवि-हृदयाशी तादात्म्य पावतो; पण तादात्म्य पावत असल्याचे ताटस्थ्याने जाणतही असतो. म्हणूनही कलानुभूतीला ‘ अलौकिक ’ मानतात.

रस हा प्रतीतिपर्यवसायी असतो, कृतिपर्यवसायी नसतो, हे साकल्याने अनुभवता जाणवते; ह्यासंबंधी कलावादी आणि जीवनवादी ह्यांच्यात, मराठीत तरी, दुमत नाही. प्रतीतिपर्यवसायी असणे ह्यालाच कांट ‘ हेतुरहित हेतुपूर्णता ’ म्हणतो. कलाकृतीत ज्ञान, व्यवहार, नीती इ. ना. भावनांच्या चेतकांचे किंवा उद्दीपनविभवाचे स्थान असते. नाट्यप्रयोग संपल्यावर साकल्याने कलात्मक अनुभूती येते ती आनंदस्वरूप असते.

‘ आनंद ’ आणि ‘ सुख ’ ह्या शब्दांचे अर्थ शब्दकोषात बघून उपयोग नाही. भारतीय संस्कृतीप्रमाणे सुख-दुःखे शरीरमनाशी, तर आनंद आत्म्याशी निगडित असतो. भारतमातेच्या मुक्तीसाठी देहान्ताची सजा झालेल्या देशभक्तांना गळफास सुखद वाटत नव्हता, परंतु हौतात्म्याचा आनंदच होत होता; हा मानसिक (शारीरिक) सुख आणि आत्मिक आनंदामधील सूक्ष्म भेद डॉक्टरसाहेबांना मी का सांगायला हवा ? भोजनाच्या वेळी षड्रसास्वादाच्या वेळी रुचिभिन्नता असते, परंतु साफल्याने भोजनांती तृप्तीचा आनंद असतो. नाट्यकृतीच्या अवलोकनाच्या वेळी तत्काल, समकाल प्रतिक्रिया वेगळ्या असल्या तरी प्रयोगान्ती साफल्याने मैफलीशी संवादी आनंदच होत असतो—रसस्वरूप, स्वपरतटस्थनिरपेक्ष ह्या अर्थी अलौकिक ह्यालाच रिचर्ड्स् ‘ चैतन्यपूर्ण समतोल ’ आणि श्रीसंतज्ञानेश्वर-महाराज ‘ शांत ’ रस म्हणतात.

‘ केवलकलावादी ’ अंतिमतः साहित्यकृतीमधील विचारांचा लौकिक जीवनावर परिणाम होत नाही, ” असे म्हणतात—हे पाश्चात्त्य विचारवंतांच्या बाबतीत कदाचित् खरे असेल, परंतु संस्कृत साहित्यविमर्शक आणि मराठीतील सर्व जीवनवाद्यांप्रमाणेच काही केवलकलावादीही (उदा. भा. रा. तांबे, श्रीपाद कृष्ण) मानतात, की तसा परिणाम विचारचक्रांना गती देण्यात जीवनविषयक दृष्टिकोण होण्याच्या संदर्भात होतोच !

काही मात्र असे जरूर विद्यमान आहेत की जे तसे मानत नाहीत आणि कलात्मक अपरिहार्यतेच्या नावाखाली अश्लीलता आणि वास्तवचित्रणाच्या नावाखाली बीभत्सतेला जन्म देतात, या रसांचे कलास्वातंत्र्याच्या नावाखाली लालनपोषण करतात. त्यांना डॉ. पाटणकरांनी तर्कशुद्ध उत्तर दिले आहे. परंतु डॉ. पाटणकर मानतात तसे ‘ कलेची स्वायत्तता ’ आणि ‘ कलेचा परिणाम ’ ह्यात मराठीतील जीवनवादी द्वैत मानीत नाहीत. स्वतः कांट केवलकलावादी असला, तरी विश्वात्मक नीतीला मान्यता देत होताच ना ? स्थलसापेक्ष असूनही स्थलातीत, कालसापेक्ष असूनही कालातीत तसेच जीवनसापेक्ष असूनही जीवनातीत असे कलाकृतीचे स्वरूप, समकाल आणि साफल्याने परिणाम ह्या दृष्टींनी असते, ह्यालाही मी ‘ पॅराडॉक्स ’च मानतो.

नकळत असल्याने कलेतील तत्त्वांचा परिणाम जास्त—अंतिमतः होतो, हे मला

मान्य आहे. हेतू आणि परिणाम ह्या दृष्टींनी शाश्वत जीवनमूल्यांशी संवादी जरी नाही, तरी निदान अविरोधाने कलामूल्ये जोपासावीत, असे कोणाही सद्‌भिरुचिसंपन्न व्यक्तीला वाटणारच. काही केवलकलावादकांनाही तसे वाटते.

अश्लील, बीभत्स, ग्राम्य ते रसविघ्नकारक; म्हणून कलादृष्ट्याही अस्वीकारार्ह मी मानतो. 'औचित्य विचार', 'महाकाव्याचा नायक धीरोदात्त, सद्‌गुणांचा पुतळा हवा–' हा दंडक, 'बीभत्सा'ला रसपदवी द्यावयास काहींचा विरोध, 'दुष्टां'चे 'खल' म्हणूनच चित्रण,–त्यांना केंद्रस्थान न देणे इ. संस्कृत संकेत नकळत 'थीअरी ऑफ इन्फ्लुअन्स'वरील श्रद्धा अभिव्यक्तवितात. (पण म्हणून ते "लौकिक"वादी" नव्हेत! ते जीवनवादी!)

रस – स्वशब्दवाच्य नसतो, तो अभिव्यंजित होत असतो. लौकिकात अभिधा, लक्षणा तर काव्यात व्यंजना असते. 'नाट्ये एव रसः न तु लोके' इ. चा डॉ. पाटणकरांनी खोलात जाऊन अभ्यास केला नसावा. एरव्ही ते जीवनातील भावानुभूती आणि रसानुभूती स्वरूपी असते, असे विधान करते ना!

कलामूल्यांना 'तीव्रता' म्हटल्यास ज्ञान आणि नीती ह्यांना 'विस्तार' आणि 'संमिश्रता' म्हणून स्वीकारल्यास "the greatness of Literature cannot be Judge by Literature values alone" हे मत सर्वांनाच पटेल आणि कल्पित द्वंद्वाचा निरास होईल.

मानव हा अपूर्ण प्राणी आहे. त्यामुळे शक्यता आहे की, काही महत्त्वाचे समीक्षा-ग्रंथ ह्या समालोचनात अंतर्भूत झाले नसतील. त्याचे कारण इतकेच की, एकतर यादी संपूर्ण नसेल किंवा काही ग्रंथ माझ्या वाचनात आले नसतील. अनुल्लेखाने कोणाला मारण्याचा हेतू नाही, असण्याचे कारणही नाही. एकंदरीने 'जीवनवादी समीक्षे'ला पुन्हा एकदा बरे दिवस आलेले दिसताहेत. शेवटी जाता जाता श्री संत ज्ञानेशांच्या भाषेत मी म्हणेन,

"न्यून ते पुरते। अधिक ते सरते।
करूनी घ्यावे हे तुमते। विनवितु असे॥"



अभिप्रायार्थ आलेली पुस्तके

विश्रब्ध शारदा खंड २ : ह. वि. मोरे, संपादक ह. वि. मोरे, ३ वेस्ट व्ह्यू दादर, मुंबई १४. ३९८, किं. ४० रु.

साहित्य स्वरूप आणि समीक्षा : वा. ल. कुलकर्णी, पॉप्युलर प्रकाशन मुंबई. पृ. २०५, किं. १६ रु.

पुस्तक–परीक्षणे

भ. श्री. पंडित यांचे लेखसंग्रह / श्री. के. क्षी.

[संनिचय-पूर्वार्ध : नागपूर प्रकाशन, सीताबर्डी नागपूर; पृ. २२५; मूल्य १६ रु.;
उत्तरार्ध : नागपूर प्रकाशन, सीताबर्डी नागपूर; पृ. ४२२; मूल्य १६ रु.]

नागपूर येथील प्रसिद्ध काव्यसमीक्षक प्रो. भवानीशंकर पंडित यांचे आधुनिक मराठी कवितेसंबंधीचे ग्रंथ व लेख, अभ्यासकांच्या परिचयाचे आहेतच. त्यांत ते आता 'संनिचय' नावाच्या दोन लेखसंग्रहांची भर घालीत आहेत. प्रायः त्यातील सर्वच लेख आधुनिक कवी आणि काव्य यांच्यासंबंधीचे आहेत. 'प्रमुख आधुनिक कवींच्यासंबंधी भवानीशंकर यांनी आपल्या आधीच्या पुस्तकात लिहिलेलेच असल्याने, या दोन भागांत आणखी काय असणार' असे वाचकांना वाटण्याचा संभव आहे. पण एक तर हे लेख वेगवेगळ्या प्रसंगांनी वेगवेगळ्या मासिकांकरता अथवा ग्रंथांकरता लिहिलेले असल्याने, त्यांत पूर्वीच्याच विषयांवरील अधिक माहिती किंवा अधिक विवरण येणे स्वाभाविक आहे.

श्री. पंडित हे केवळ प्रसंगानुरूप 'आधुनिक काव्य' या विषयाकडे वळणारे लेखक नव्हेत. त्यांच्या बालवयापासून आधुनिक मराठी कविता हा त्यांच्या निदिध्यासाचा विषय आहे. ते स्वतः आधुनिक वळणाचे कवी म्हणूनच प्रथम मराठी वाचकांच्या परिचयाचे झाले. अशा अभ्यासकाला, 'एकाच वेळी एकाच पुस्तकात सर्व काय ते म्हणून टाक', असे म्हटले तरी जमणार नाही. आता प्रो. पंडित हे सत्तरीच्या परिपक्व वयाला पोहोचलेले आहेत. पंडितांना लहान वयातच कविवर्य तांब्यांच्यासारख्या जातिवंत कवीचा सहवास लाभला होता. तांब्यांच्या प्रमाणे पंडितांचे वास्तव्यही माळवा, राजस्थान, नागपूर यांसारख्या मराठी व हिंदी विभागात झालेले आहे. रसिकता आणि व्यासंग यांच्याबरोबरच पंडितांना 'देशाटन' आणि 'पंडितमैत्री' यांचाही लाभ झालेला आहे. केवळ कॉलेजमधील अध्यापनाकरता अथवा संपादकांच्या मागणीकरताच त्यांचे लेखन झाले आहे असे नव्हे. मराठी काव्य आणि वाङ्मय हा त्यांच्या जन्माचाच विषय झाल्यासारखा आहे.

त्यामुळेच त्यांच्या लिहिण्यात एक प्रकारची सहजता आणि संथपणाही आला आहे. उत्कटता, आवेग आणि आवेश यांनी ज्यांचे लेखन 'तीव्र' (अथवा Concentrated)

बनते अशा लेखकांपैकी ते नाहीत. त्यांचे लेखन ऐसपैस आणि 'फुरसतीचे' आहे. त्यांचे विषयही असेच सहज मिळालेले आहेत. उदाहरणार्थ, प्रस्तुतच्या पहिल्या भागात ते टराविक आणि ठळक आधुनिक कवींपाशीच थबकले आहेत, असे नव्हे. त्यांच्या अनुषंगाने व त्यांना पोषक असे अनेक विषय त्यांनी हाती घेतलेले दिसतील. 'हौशी कवी हरीभाऊ आपटे,' 'श्रीपाद कृष्णांसंबंधी माझ्या आठवणी', 'वासुदेव गोविंद आपटे–पुण्यस्मरण' यासारखे विषयही या भागात आहेत. अर्थात 'संनिचय'च्या पहिल्या भागातील सर्वांत अधिक लेख केशवसुतांच्या संबंधीच आहेत. त्यात 'केशवसुत आणि हिंदी', 'केशवसुतांचे खानदेशातील वास्तव्य' यांसारखे थोडे अनपेक्षित विषयही आहेत. कोणत्याही विषयावर लिहिताना प्रो. पंडित दुर्मिळ माहिती सहज देऊन जातात. उदाहरणार्थ, 'आनंद'कर्त्या आपट्यांसंबंधी लिहिताना ते केवळ त्यांचा 'आनंद', त्यांचे बालवाङ्मय आणि त्यांचे कोश एवढ्यावरच थांबले नाहीत. 'मॉडर्न रिव्ह्यू'मधील आपट्यांच्या इंग्रजीतील पुस्तक-परीक्षणांचाही त्यांनी कारणापुरता परामर्श घेतला आहे. आपट्यांच्या 'अशोक-चरित्रा'वरून कवी विनायकांना 'गणिकोद्धार' ही कविता स्फुरली; आपट्यांच्या 'मेघदूत विरहकाव्य' या बंगालीतून अनुवादित लेखावरून 'बी' कवींना 'फुलांची ओंजळ' ही कविता सुचली, यासारखी दुर्मिळ माहिती ते देतात. पण पंडितांच्या ऐसपैस वृत्तीची झळही माहितीने भरलेल्या या सुंदर लेखाला लागली आहे. वास्तविक पंडितांनी हा लेख आपटे जन्मशताब्दी स्मरणिकेकरिता लिहिला. त्यानिमित्ताने त्यांनी आनंदाच्या नव्या संपादिकेला ज्या किरकोळ सूचना केल्या आहेत, त्याही या लेखसंग्रहात समाविष्ट केल्या आहेत ! त्या गाळणे जरूर होते.

पॉलग्रेव्हची गोल्डन ट्रेझरी केशवसुतांच्या वाचनात होती, असे सर्वच लेखक लिहितात. पण याच ओघात आणि याच संदर्भात पंडितांनी मराठी कवितेशी संबद्ध अशी, 'गोल्डन ट्रेझरी'ची कितीतरी माहिती (पृ. ८० वर) तारखा आणि आकडे यांच्यासह दिली आहे. केशवसुतांच्या आधीच्या कवींसमोर,–निदान त्यांच्या संस्कारक्षम वयात, गोल्डन ट्रेझरीचा आदर्श नव्हता,...गोल्डन ट्रेझरीच्या पहिल्या दोन्ही आवृत्त्यांत टेनिसन् आणि ब्राउनिंग या त्या काळी विद्यमान असलेल्या, कवींच्या कविता अंतर्भूत केलेल्या नाहीत; अर्थात केशवसुतांच्या कवितांत टेनिसन् आणि ब्राउनिंग यांच्या एकाही कवितेचे रूपांतर नाही,...गोल्डन ट्रेझरीमधील कवितांची निवड करताना पॉलग्रेव्ह याला राजकवी टेनिसन् याचे सहकार्य लाभले होते, इ. इ. एका प्रसिद्ध इंग्रजी भावगीत–संग्रहाची, मराठी कवितेला आवश्यक अशी ही माहिती दिल्यावर, प्रो. पंडित 'लिरिकल पोएम्स्' आणि 'लिरिक्स्' यातील सूक्ष्म फरकाकडे वळतात. म्हणजे त्यांच्या लेखनाच्या ओघात संशोधनात्मक वर्णानुक्रमही येऊन जातो, व लगेच सूक्ष्म काव्यचिकित्साही येऊन जाते. 'लिरिकल् पोएम्' याअर्थी प्रो. पंडित 'गीतिकाव्य' हा आपला आवडता शब्द वापरतात. तो सर्वांनाच मान्य होईल असे नाही, अथवा रूढ होईल असेही नाही.

पंडितांनी तर तांब्यांसंबंधीच्या आपल्या अलीकडच्या पुस्तकाच्या नावातच तो शब्द गुंफून टाकला आहे.

केशवसुतांच्या खानदेशातील वास्तव्यासंबंधी सांगताना पंडितांनी चरित्रवर्णन आणि काव्यवर्णन यांचा सुंदर मिलाफ केला आहे. केशवसुतांच्या मित्रांच्या वा शिष्यांच्या लेखनातील उतारे देऊन, केशवसुतांचे व्यक्तिचित्र थोडक्यात डोळ्यांसमोर उभे केले आहे. केशवसुतांच्या काव्यातील 'उदात्त' आणि 'सुंदर' निवडून काढताना प्रथम त्यांनी त्या पिढीवरील इंग्रज ग्रंथकारांच्या संस्कारांचा मागोवा घेतला आहे. त्या संदर्भात त्यांनी एडमंड् बर्कच्या प्रसिद्ध सौन्दर्यशास्त्रीय ग्रंथाचा सविस्तर उल्लेख केला आहे. ते सर्व विवेचन सौन्दर्यशास्त्राच्या दृष्टीने उपयुक्त आहे. पण केशवसुतांच्या काव्याच्या वेगळेपणाशी या विवेचनाचा संबंध जोडून त्यांनी जी उपपत्ती बसविली आहे ती कितपत उपयोगी ठरेल, याची शंकाच आहे. "पूर्ववर्ती कवींच्या कवितेपेक्षा केशवसुतांची कविता नवी व निराळी वाटते, याचे एक कारण असे की, बर्कने आपल्या प्रबंधात ज्यांचे विवेचन केले आहे, ते 'उदात्त' आणि 'सुंदर' हे दोन्ही रस तिच्यात विपुल प्रमाणात आढळतात."

आधुनिक कवितेच्या विवेचनाला संस्कृतातील रसांच्या कप्प्यात बसविण्याचा प्रयत्न निष्फळ आणि दिशाभूल करणाराच ठरतो, असा अनुभव आहे. आधी बर्कच्या 'उदात्ता'ला आणि 'सुंदरा'ला 'रस' म्हणणे प्राचीनांनाही मान्य होण्यासारखे नाही. शिवाय केशवसुतांच्या कवितेच्या विवेचनात रसांचा शोध करण्यापेक्षा कवीच्या व्यक्तिमत्त्वाचा शोध करणे अधिक 'प्रस्तुत' अथवा 'रेलेव्हंट' ठरते. मग रसवर्णनाच्या मागे लागून, बद्ध चौकोनी कप्प्यात वर्तुलाकार वस्तू कोंबण्याचा प्रयत्न कशाला ? आधुनिक मराठी कवितेच्या शोधात विषयांचे वा वृत्तांचे नावीन्य प्रमुख नाही, तर कवीच्या व्यक्तिमत्त्वाचे नावीन्य प्रमुख आहे. अन्य स्थळी पंडितांनी व्यक्तिमत्त्वाच्या आविष्काराला महत्त्व दिले आहे. पण केशवसुतांच्या रूपाने मराठीत एक वेगळ्या जातीचे व्यक्तिमत्त्व उदयाला आले, या गोष्टीला मात्र महत्त्व दिलेले नाही. पण या, 'रोमँटिक' व्यक्तिमत्त्वाच्या उदयातच, केशवसुती कवितेचे मूळ आणि वैशिष्ट्य शोधले पाहिजे.

लेखसंग्रहाच्या दुसऱ्या भागात विवेचिलेले प्रसिद्ध आधुनिक कवी म्हणजे गोविंदाग्रज आणि 'बी' हे होत. गडकरी, तांबे आणि माधव ज्यूलियन हे मराठीतील तीन प्रमुख प्रेमकवी; त्यांच्या प्रेमाच्या आविष्कारांची जशी तुलना करता येण्यासारखी आहे, तशीच त्यांच्या मूळ प्रेमस्वरूपाची आणि प्रेमकल्पनेचीही तुलना करता येण्यासारखी आहे. गडकऱ्यांच्या प्रेमकवितेची मीमांसा करताना टीकाकार त्यांच्या वैवाहिक आणि भावनात्मक जीवनातही शिरले आहेत. अन्यांच्यासारखे गडकऱ्यांचे शिष्य आपल्या या प्रतिभावान कवीच्या वैवाहिक जीवनासंबंधी काही 'किस्से'ही आम्हाला ऐकवीत असत ! कवीच्या व्यक्तिमत्त्वाच्या शोधात, अशा ऐकीव किश्श्यांत अडकून पडण्याचा धोका नेहमीच असतो ! गडकऱ्यांच्या प्रेमकाव्यात क्वचित् त्रागा करण्याचा प्रकार खासच

आहे. पण त्यावरून त्यांच्या संबंधात ' अनुदार उद्गार ', ' असदभिरुची ' यासारखे शब्द वापरणे समर्थनीय नव्हे. या संदर्भात, एकेकाळी सर्व युरोपला वेड लावणाऱ्या आणि महाकवी गटेची प्रशंसा मिळवणाऱ्या लॉर्ड बायरन् यालाही पंडितांनी ओढले आहे. पण कित्येकदा अशा प्रेमकविता प्रसिद्ध करायचेही कवींच्या मनात नसते. त्यांच्या पश्चात त्यांचे मित्र त्या प्रसिद्ध करतात. त्या कवितांचे स्वरूप वस्तुतः 'हृदयाच्या डायरी-' सारखें असते. त्यावरून कवीला ' अनुदार ' आणि ' विकारवश ' टरवणे योग्य होणार नाही. ' निर्दय बालेस ' ही कविता गडकऱ्यांनी ज्या मनःस्थितीत लिहिली आहे, त्याच मनःस्थितीत ' शेवटचे प्रेमगीत 'ही सुंदर कविताही लिहिली आहे. या दुसऱ्या कवितेवर भावनेच्या वा भाषेच्या दृष्टीने कोणताच दोषारोप करता येण्यासारखा नाही. भाषा, भावना आणि लयबद्धता या तिन्ही दृष्टींनी ते मराठीतील एक सर्वांग सुंदर प्रेमगीत आहे. पंडितांच्या लेखात या सुंदर प्रेमगीताचा उल्लेख मला आढळला नाही ! सारांश, बरे-वाईट शेरे विशिष्ट कवितांपुरते असावेत, स्वतः कवीवर शेरे देताना अधिक जपून देणे अवश्य आहे. कारण एका कवितेत कवी ' अनुदार ' आणि ' विकारवश ' तर दुसऱ्या कवितेत ' उदार ' आणि ' उदात्त ' असे म्हणणे, म्हणजे अनवस्था प्रसंगच होईल !

गडकऱ्यांच्या सामाजिक कविता केशवसुतांच्या मानाने अगदीच उथळ आहेत, हे कुणालाही मान्य करावे लागेल. पण पंडितांनी त्या संबंधात वेगळाच आक्षेप घेतला आहे : " गडकऱ्यांच्या सामाजिक कविता म्हणजे आगरकरांच्या तत्त्वज्ञानाचा...अनुवाद होय. हा अनुवाद क्वचित शब्दशः...क्वचित गडकऱ्यांच्या स्वतंत्र प्रतिभेने नटलेला..." एवढेच म्हणून पंडित थांबले नाहीत, तर ' पुरोगामी ' टीकाकार केशवसुतांच्या सामाजिक कवितांसंबंधी जे ठरीव :विधान (' Cliche ') पुनःपुन्हा करतात, तेच पंडितांसारखा स्वतंत्र विचारी टीकाकार या ग्रंथात करीत आहे. " आगरकरांनी जे गद्यात मांडले, तेच केशवसुत–गोविंदाग्रजांनी पद्यात गोवले. " याच चालीवर विधान करायचे म्हटल्यास ' मिल्-स्पेन्सर ' यांनी जे इंग्रजीत लिहिले, तेच आगरकरांनी मराठीत लिहिले ' असेही एखादा म्हणेल ! विषय आणि विचार दोन लेखकांत—(एका कवीत आणि दुसऱ्या गद्यलेखकात) सारखे असले, तरी ' काव्य हे गद्याचा अनुवाद आहे ', असे म्हणताना थोडा विचारच करणे जरूर आहे. एखाद्या पक्षिवर्णनाच्या पुस्तकात, ' स्कायलार्क 'वर दोन पाने असली तर प्रसिद्ध कवी शेले याची स्कायलार्क ही दोन पानी कविता, म्हणजे त्या पुस्तकाचा अनुवाद आहे, असे म्हणण्यातलाच हा प्रकार आहे ! विचार आणि विषय दोहोंत एक असला तरी उत्कटता, उत्कटतेनेच हलून गेलेली कल्पनासृष्टी, आणि या दोहोंमुळे सहज निर्माण झालेले अनुप्रास आणि लयबद्धता हे काव्याचे स्वरूप होय; तर तर्क आणि आवेश एवढ्यावरच गद्यलेखांचे भागेल ! जे अन्याय आगरकरांना दिसत होते, तेच केशवसुतांना दिसत नव्हते असे नाही. त्यांच्या हृदयाच्या आक्रंदनाला आगरकरांच्या लेखांची गरज नव्हती. पण, ' काही

विचार आणि भावना आगरकरांपूर्वी नव्हत्याच' आणि 'आगरकरांनंतरही, आगरकर-वाङ्मयातून उचलल्याखेरीज, त्या दिसणेच शक्य नाही', ही पुरोगामी कल्पना भाबडे-पणाची आहे. पण आगरकरांना 'तत्त्ववेत्ते' ठरविणारांनी ती मराठी टीकेच्या गळ्यात बांधली आहे! प्रो. पंडितही त्या बंधनात सापडतील असे मात्र मला वाटले नव्हते.

या संग्रहातला एक अनपेक्षित पण सुंदर लेख म्हणजे डॉ. केतकर यांच्या काव्या-संबंधीचा लेख होय. केतकरांच्या कथा-कादंबऱ्यांप्रमाणेच त्यांचे काव्यही खास स्वतःच्या जातीचे आहे. जुने काव्य आणि नवे काव्य असे दोन सरळ वर्ग करणारांना, ते कोणत्याच वर्गात घालता येणार नाही. आणि म्हणूनच काव्याचा विचार करताना केतकरांची आठवण सामान्यतः कोणाला होत नाही. पण अच्युतराव कोल्हटकरांनी अनेक वर्षांपूर्वी केतकरांच्या काव्यासंबंधी जितका मोकळा आणि मार्मिक अभिप्राय दिला आहे, तितकाच पंडितांनीही दिला आहे. "या काव्यातील प्रामाणिक भाबडेपणा खरोखरीच चटका लावण्यासारखा आहे...आम्हांस असला प्रामाणिकपणा फार आवडतो. हे मनोवृत्तीचे अगदी हुबेहूब चित्र आहे व मनोवृत्तीच्या चित्रालाच काव्य म्हणतात."..."मात्र यात भाषासौष्ठव आहे." इतके सांगून पंडित पुढे म्हणतात, "अच्युतराव कोल्हटकर, डॉ. केतकर, वीर वामनराव, य. खु. देशपांडे व वा. सं. गडकरी ही मंडळी उमरावती–नागपूरची. मनाने मोकळी व अंतःकरणाने खुली!"

पंडितांच्या काही मतांसंबंधी येथे मतभेद दाखवावा लागला असला तरी त्यांच्या 'संनिचया'च्या या दोन भागांनी मराठी काव्यावरील टीकेत बहुमोल भर घातली आहे यात शंका नाही. हे दोन भाग मराठी पदवीपरीक्षांच्या प्रौढ विद्यार्थ्यांनी तर अभ्यासण्या-सारखे आहेतच. पण प्रत्येक लहानमोठ्या विद्यालयाच्या ग्रंथालयात अवश्यमेव ठेवण्या-सारखे आहेत. इतकेच नव्हे तर वाङ्मयाची आवड असलेला सामान्य वाचक, 'वाचनीय ग्रंथ' म्हणूनही हे दोन भाग आवडीने हाती घेईल. पंडितांनी निर्देशिलेला 'वऱ्हाडी मोकळेपणा त्यांच्या स्वतःच्या लिखाणातही भरपूर आहे. माझ्या स्वतःच्या एका पुस्तका-संबंधी बोलताना श्री. वि. स. खांडेकर म्हणाले होते, "कोल्हटकरांच्या आणि आपल्या पिढीतील टीकालेखन नुसते क्लिष्ट पारिभाषिक लेखन नसे, तर 'वाचनीय वाङ्मय'ही वाटत असे; ते सामान्य वाचकांकडूनही आवडीने वाचले जात असे. आजच्या टीके-संबंधी मात्र तसे म्हणवत नाही." या दृष्टीने प्रो. पंडित यांचे टीकाग्रंथ 'कालचे' आहेत! आणि म्हणूनच सर्वांनी वाचण्यासारखे आहेत! त्यांच्या टीकालेखनातील भाषे-वरून ते सौम्य प्रकृतीचे असावेत असे मी मत करून घेतले होते. पण प्रसंगी ते किती मर्मभेदक लिहू शकतात, ते पहिल्या भागाच्या प्रस्तावनेत माधव मनोहर आणि कवी अनिल यांच्यावर त्यांनी केलेल्या प्रहारावरून दिसून येईल. माधव मनोहर व अनिल यांच्याबरोबरच पंडितांनी भाऊसाहेब खांडेकर यांचीही हजेरी घेतली आहे! शेवटी या प्रस्तावनेत येऊन गेलेल्या एका अपुऱ्या उल्लेखासंबंधी लिहिले पाहिजे. पंडित लिहितात

" स्वतः काळे यांचा विचार केशवसुतांच्या ' शब्दसंपदेची मोजदाद ' (Concordance) करण्याचा होता. त्यासाठी त्यांनी सरकारला अनुदान मागितले होते. ते त्यांना मिळाले नाही. त्यामुळे त्यांनी पुढे प्रयत्न केला नाही. "

सरकारने नेमलेल्या ज्या केशवसुत समितीत के. नारायण, मी आणि पंडित या तिघांचाही अंतर्भाव होता, त्या समितीत मिळालेल्या माहितीवरून श्री. पंडित वरील मजकूर लिहीत आहेत. सदरहू ' कंकॉर्डन्स 'चे काम स्वतः काळे करीत नसून पुणे विद्यापीठात असिस्टंट लायब्रेरियन असलेल्या सौ. शकुंतला क्षीरसागर ते करीत होत्या. वर्ष-दीड वर्ष परिषदेत बसून त्यांनी ते काम पुरे करीत आणले होते. ' कंकॉर्डन्स ' ही काय चीज आहे व तिची केशवसुताभ्यासाला काय उपयुक्तता आहे, हे या समितीला समजावून देण्याचे काम माझ्याकडे व कै. केशवराव काळ्यांच्याकडे आले होते. ते समजावून देण्यात आम्हा दोघांनाही यश आले नाही ! अर्थात अनुदानही मिळाले नाही. केलेले काम वाया गेले. इतर ठराविक नमुन्याच्या कामांना मात्र अनुदान भराभर मंजूर झाले ! असा तो खरा इतिहास आहे.

या परिपक्व पंडितास आणखी लेखसंग्रह प्रसिद्ध करण्यास व आणखी काव्यविषयक लेखन करण्यास सर्व प्रकारचे स्वास्थ्य मिळो हीच प्रार्थना !

रानडेप्रणीत सामाजिक सुधारणेची तत्त्वमीमांसा — डॉ. ना. र. इनामदार

पुणे विद्यापीठ, पुणे ७, १९७३, पृष्ठसंख्या ६ + ११७, मूल्य ७ रु.

प्रा. गं. बा सरदार यांनी पुणे विद्यापीठाच्या सेनापती बापट व्याख्यानमालेमध्ये १९७३ त न्यायमूर्ती रानड्यांच्या सामाजिक तत्त्वज्ञानावर दिलेली व्याख्याने या पुस्तकात ग्रथित करण्यात आली आहेत.

प्रा. सरदार यांनी न्यायमूर्ती रानडे यांच्या सामाजिक सुधारणेच्या विषयीचा तात्त्विक दृष्टिकोण भारताच्या व महाराष्ट्राच्या तत्कालीन सामाजिक परिस्थितीच्या संदर्भामध्ये यथोचित भूमिकेमधून, या पुस्तकात विशद केला आहे. भारतीय व महाराष्ट्रातील सामाजिक विचारधारेची व परकीय राजवटीची पार्श्वभूमी, ब्रिटनमधील प्रभावी सामाजिक तत्त्वज्ञानाचा परामर्श, आणि न्या. रानड्यांच्या व्यक्तिमत्त्वावरील व विचारप्रणालीवरील समकालीन परिस्थितीच्या मर्यादा, यांचे प्रमाणबद्ध विवेचन प्रा. सरदारांनी येथे केलेले आहे.

रानड्यांच्या सामाजिक विचारप्रणालीची व कार्याची प्रमुख सूत्रे प्रा. सरदारांनी समतोलाने पुस्तकात मांडलेली आहेत. भारतीय परंपरा व पाश्चात्य सुधारक प्रवृत्ती यांच्या समन्वयावर रानड्यांनी वारंवार भर दिलेला होता. या संदर्भात त्यांनी आपल्या मध्यवर्ती

धार्मिक प्रवृत्तीचे व दृष्टिकोणाचे अनुसंधान सोडले नाही. विचार व कृती या दोन्हींचेही संधान रानड्यांनी सांभाळले हे त्यांच्या चरित्राचे व विचारप्रणालीचे उल्लेखनीय वैशिष्ट्य होय. सामाजिक, धार्मिक, आर्थिक व राजकीय या भारतीय जीवनाच्या प्रमुख अंगांचे दृढीकरण व एकात्मीकरण जलदगतीने व्हावे यासाठी न्या. रानडे सदैव प्रयत्नशील होते. कृतिशीलतेवर त्यांचा भर असल्यामुळे त्यांनी विविध प्रवृत्तींच्या व स्वभावांच्या कार्यकर्त्यांना व संस्थांना कार्यामध्ये एकत्र गुंफण्याचा सदैव यत्न केला. त्यांच्या कार्याचे व विचार-सरणीचे मुख्य वैशिष्ट्य हे की, त्यांची भारतीय राष्ट्रीयत्वाच्या बैठकीवरील मांड खंबीर व स्थिर होती.

न्या. रानड्यांच्या सामाजिक विचारसरणीच्या व कार्याच्या वर निर्देशिलेल्या प्रमुख सूत्रांचा प्रपंच प्रा. सरदारांनी आपल्या स्वतःच्या भूमिकेचा विसर पडू न देता केलेला आहे. त्याचबरोबर या स्वतःच्या भूमिकेचा रानड्यांच्या विचारसरणीच्या व कार्याच्या यथोचित मर्मग्रहणामध्ये अडसर येऊ नये याचेही त्यांनी अवधान राखले आहे.

न्यायमूर्ती रानड्यांचे विवेचन सामान्यतः वस्तुनिष्ठ होते, पण भौतिक व ऐतिहासिक घटनांचे मर्म विशद करताना ते ईश्वरी योजनेचे तत्त्व अवास्तव ताणतात; त्यामुळे त्यांच्या वस्तुनिष्ठ विवेचनाला बाध आल्याखेरीज राहात नाही (पृ. ७०). ही न्याय-मूर्तींच्या विचारसरणीमधील त्रुटी दाखवावयास प्रा. सरदार मागेपुढे पाहात नाहीत. आपल्या लोकांच्या धर्मभावनेवर आघात होऊ नये म्हणून रानडे सावधगिरी बाळगत, त्यामुळे हरएक प्रश्नाचा ऊहापोह करताना त्यांनी समन्वयी दृष्टी पत्करली. आपल्या काही धार्मिक कल्पना व रूढी त्यांना तत्त्वतः मान्य नव्हत्या, तरी त्यांच्यावर त्यांनी परखडपणे टीका केली नाही. मूर्तिपूजा, पुरोहितवर्ग, व्रतवैकल्ये, स्थलमाहात्म्य, धार्मिक संस्कार, इत्यादी विषयांचे त्यांचे विवेचन पाहिले की, त्यांच्या मतप्रतिपादनाची ही मर्यादा लक्षात येते (पृष्ठ ७२). भारतातील सुधारणाकाराच्या धार्मिक मूलाधाराचे न्या. रानडेप्रणित हे समालोचन यथायोग्यच आहे असे म्हणावे लागेल. क्रांतीमुळे समाज-जीवन विस्कटते म्हणून क्रांतीला रानड्यांचा विरोध होता. या विरोधाला उद्देशून, निसर्गात क्रमविकास आहे आणि उत्पातही आहेत, म्हणून निसर्गाला क्रांती मंजूर नाही असे समजणे बरोबर नाही, या आपल्या स्वतःच्या विचाराची प्रा. सरदार टिप्पणी जोडतात (पृष्ठ ८३). न्या. रानड्यांचा पिंड, विधायक कार्याला अनुरूप होता, प्रक्षोभक चळवळीला नव्हता; सौजन्य, सहिष्णुता व सौम्य वृत्ती यांमुळे कित्येकदा जरूर नसतानाही ते तडजोडीस तयार होत (पृष्ठ १०३). अशी टीका त्यांच्या कार्यपद्धतीवर करून प्रा. सरदार थांबत नाहीत, तर रानड्यांच्या परंपरानिष्ठेतील एक वैगुण्यही ते दाखवून देतात. सुधारणेचे कार्य सुकर व्हावे म्हणून आपण वेळोवेळी जुन्या धर्मग्रंथांचे व परंपरेचे आधार देऊ लागलो की, कळत न कळत त्यांचे प्रामाण्य टिकवून धरण्यास आपण कारणीभूत होतो; हेच नेमके सुधारणेच्या पुढच्या टप्प्यावर आपणास बाधक ठरते (पृष्ठ १०४).

हे ते रानड्यांच्या परंपरानिष्ठेतील वैगुण्य होय.

पुरोगामी विचार व परंपरागत विचार यांच्या कैचीत मध्यमवर्ग सापडला होता. न्या. रानडे या डोळस पण दुबळ्या मध्यमवर्गाचे कर्तबगार प्रतिनिधी व मार्गदर्शक होत; या वर्गाची शक्ती व मर्यादा ओळखून त्यांनी आपला सामाजिक सुधारणेचा कार्यक्रम आखला (पृष्ठ १०१). या प्रा. सरदारांच्या विधानामध्ये न्या. रानड्यांच्या सामाजिक कार्याच्या मर्माचा जसा निर्देश झाला आहे, तसेच त्यातील त्रुटीवरही त्यांनी नेमके बोट ठेवले आहे. एकोणिसाव्या शतकातील महाराष्ट्रातील सामाजिक सुधारणेची चळवळ कुटुंब-सुधारणेपुरती मर्यादित राहिली; अस्पृश्यतानिवारण, जातिभेदनिर्मूलन या सुधारणा तत्त्वतः मान्य असूनही त्यांचा समावेश सुधारणेच्या कार्यक्रमात झाला नाही. पुढे विसाव्या शतकाच्या सुरुवातीस राजकीय चळवळीस जोर चढला, उलट न्या. रानड्यांच्या मृत्यूनंतर सामाजिक सुधारणेचीच चळवळ थंडावत चालली (पृष्ठ १०२). हे न्या. रानड्यांच्या सामाजिक सुधारणाविषयक कार्याचे लेखकाचे मूल्यमापन सर्वस्पर्शी तर आहेच, शिवाय त्यांच्या ऐतिहासिक दृष्टीचाही प्रत्यय आणणारे आहे. तत्त्व आणि व्यवहार यांची सांगड घालण्याच्या त्यांच्या धडपडीमधून त्यांच्या विचारसरणीत काही दोष शिरले, उणिवा राहिल्या. त्यात काळाची गरज किती व रानड्यांची वैयक्तिक जबाबदारी किती हे ठरविणे कठीण आहे. मात्र रानडे हे देखील त्या काळाचेच अपत्य असल्याने त्या दोषांचे ते काही प्रमाणात वाटेकरी असणार हे उघड आहे (पृष्ठ १०५). हा लेखकाचा समारोपात्मक अभिप्रायही त्याच्या स्वतंत्र दृष्टिकोणाचा द्योतक आहे. तरीही आधुनिक महाराष्ट्रातील सामाजिक तत्त्वज्ञानाचे आद्यप्रणेते म्हणून रानड्यांचे जे मोठेपण आहे ते निर्विवाद आहे, हे लेखक याच अभिप्रायाच्या लगोलग पुढे नमूद करतो (पृष्ठ १०५).

विसाव्या शतकामधील न्या. रानड्यांच्या विचारसरणीची व कार्याची परिणती प्रा. सरदार पुस्तकात सरतेशेवटी नोंदून ठेवतात. म. गांधींचा सर्वांगीण सामाजिक सुधारणेचा कार्यक्रम व त्याची राजकीय चळवळीमध्ये त्यांनी केलेली गुंफण, पं. जवाहरलाल नेहरूं-करवी म. गांधींच्या तत्त्वज्ञानाचे लोकशाही समाजवादामध्ये झालेले विकसन व भारतीय राज्यघटनेमधील व्यक्तीची प्रतिष्ठा व समता आणि सामाजिक न्याय यांची प्रतिष्ठापना, हे न्या. रानड्यांच्या सामाजिक तत्त्वज्ञानाचे परिणत स्वरूप प्रा. सरदारांनी उल्लेखिलेले आहे. इतके असूनही प्रत्यक्षात मात्र व्यक्तीची प्रतिष्ठा व समता आणि सामाजिक न्याय या तत्त्वांचा सामाजिक आचरणात सन्मान राखला जात नाही याचीही प्रा. सरदारांनी दखल घेतली आहे. अशा तऱ्हेने आजच्या परिस्थितीशी न्या. रानड्यांच्या सामाजिक विचार-सरणीचा व कार्याचा सांधा त्यांनी जोडला आहे.

विवेचनाच्या या मुख्य गाभ्याव्यतिरिक्त प्रा. सरदारांच्या विश्लेषणातील काही बारकावेही मनोज्ञ आहेत. विष्णुबावा ब्रह्मचारींच्या विचाराचे मर्म सांगताना कालबाह्य

झालेल्या धर्मग्रंथांतील शब्दांचा कीस काढीत बसण्यापेक्षा त्या त्या काळातील द्रष्ट्या पुरुषांचा अनुभव प्रमाण मानला पाहिजे हे त्यांचे मत सामाजिक प्रगतीला निरसंशय अधिक पोषक होते, असे प्रा. सरदार म्हणतात. समाजाच्या नियामक तत्त्वांची चर्चा करताना, अंतःप्रेरणा व उपयुक्तता या दोन तत्त्वांमधील फरक ते विशद करतात. तिथे, अंतःप्रेरणा म्हणजे विकाराधीनतेची तात्कालिक ऊर्मी नव्हे; सुखवाद व सुखी जीवन यात फरक आहे; सुखप्रवृत्तीला विवेकाचा अंकुश हवा, हे ते नमूद करतात. रानड्यांच्या व्यक्तित्वाचे विश्लेषण करताना, त्यांचा पिंड विचारवंताचा होता; पण त्यांना अमूर्त तत्त्वचिंतनात रस नव्हता, हे ते टिपतात; त्याचप्रमाणे कर्तव्यनिष्ठेइतकीच कार्यक्षमतेची त्यांना चाड होती याचाही ते आवर्जून उल्लेख करतात. प्रत्येक ज्ञानक्षेत्राची शिस्त व संकेत रानड्यांनी पाळले, इतकेच नव्हे तर समाजजीवनाच्या विविध क्षेत्रांतील निरनिराळ्या प्रवाहांची वस्तुनिष्ठ व मूलगामी मीमांसा करून विधायक दृष्टीने एक सुश्लिष्ट व सर्वस्पर्शी विचारसरणी मांडली, हा प्रा. सरदारांचा निष्कर्षही सखोल तितकाच न्या. रानड्यांच्या विचारधनाची चोखंदळ पारख करणारा आहे. हिंदू समाजाच्या अवनतीची मीमांसा करताना, मोक्षप्राप्तीचे भाग्य थोड्यांना व असंख्य इतरेजनांच्या वाट्याला क्षुद्रदेवताभक्तीचा अघोरी व अनीतिमूलक आचार व धर्मभोळेपणा आला, हे प्रा. सरदारांच्या नजरेतून सुटत नाही. सर्वसामान्यांना अनासक्ती व बेजबाबदारपणा, नैष्कर्म्य व निष्क्रियता यातील फरक कळू शकला नाही, हेही ते याच संदर्भात टिपून ठेवतात. सुधारकांची एक वेगळी जात बनेल असे धोरण स्वीकारण्यास रानड्यांचा तीव्र विरोध होता. धर्मश्रद्धा हे आधुनिक भारतीय सुधारणावादाचे एक वैशिष्ट्य आहे: व्यक्तित्वाचा निरास म्हणजे मोक्ष ही रानड्यांची कल्पना नव्हती; आपल्या धार्मिक व सामाजिक परंपरेत नागरिकत्वाच्या जाणिवेपेक्षा कौटुंबिक जिव्हाळ्याची भावनाच जास्त प्रबळ आहे. लेखकाच्या विश्लेषणामधील हे दुवेही प्रतिपादनाच्या विषयावर प्रकाश टाकून जातात. इंग्लंडमधील अभिजात व्यक्तिवादी अर्थशास्त्राची मूलतत्त्वे, युरोपातील आधुनिक ऐतिहासिक चिकित्सापद्धती आणि भारताच्या सांस्कृतिक परंपरेचा अभिमान यांचा रानड्यांच्या सामाजिक विचारसरणीत संयोग झालेला आहे. रानड्यांच्या वैचारिक कामगिरीचे हे समालोचन योग्य असेच आहे. आपल्या देशाच्या उत्कर्षासाठी येथील सामाजिक संस्थांत परिवर्तन घडवून आणण्याची आणि लोकांच्या विचारांचे व संस्कारांचे शुद्धीकरण करण्याची आवश्यकता रानड्यांना पटली होती, हे त्यांच्या कार्याचे संरेखनही समदर्शी असेच आहे.

पुणे विद्यापीठाने महाराष्ट्राच्या जीवनाशी निगडित असलेल्या या विषयावर प्रा. सरदारांसारख्या मर्मज्ञ समालोचकाची व्याख्याने आयोजित व प्रकाशित करून समयज्ञता दाखवलेली आहे.



मूल्यवेध
यशवंत पाठक

मूल्यवेध : अस्मितादर्श प्रकाशन ३७ लक्ष्मी कॉलनी, छावणी औरंगाबाद; पृ. १२० मूल्य ८ रु.

मराठीतील आवाडीचे नाणावलेले समीक्षक आणि 'अस्मितादर्श'चे संपादक प्रा गंगाधर पानतावणे यांनी समीक्षालेखांचा संग्रह नुकताच प्रसिद्ध केला. 'मूल्यवेध' हे त्या पुस्तकाचे नाव आहे. यात एकूण बारा लेख समाविष्ट केले आहेत. या लेखांचे वर्गीकरण सहज शक्य होते. या लेखांपैकी (बहुतेक) अकरा लेख हे विविध ग्रंथांची केलेली परीक्षणे आहेत. परंतु ही परीक्षणे तात्कालिक न ठरता सार्वत्रिक सिद्धांतही त्यातून प्रस्थापित केले आहेत. मात्र हे लेखन करताना पानतावणे बांधीलकी सोडत नाहीत; आणि आपण "प्राध्यापक" असल्याचेही पूर्ण भान ठेवूनच समजावून सांगण्याच्या भूमिकेतून ते वाचकाशी बोलतात असे वाटते.

यातील समीक्षात्मक लेखन गाजलेल्या पुस्तकांवरील आहे. 'महाराष्ट्रातील समाज-विचार' हा प्रा. गो. मो. रानडेंचा प्रबंध होय. एकोणिसाव्या शतकातील सामाजिक, धार्मिक, शैक्षणिक प्रवृत्तींचा आढावा घेण्यात पानतावणे लेखकाला फारसे श्रेय देत नाहीत कारण यावर इतरत्र लेखन भरपूर झाले आहे. तथापि या प्रबंधात साक्षेपपूर्वक संकलन आहे. धर्मविषयक विचार, जातिभेद, लोकजागृती, गुलामगिरी ही यातील प्रकरणे प्रत्येकी प्रबंधविषय होतील.

प्रासंगिक लेखन केलेल्या लालजी पेंडशांच्या 'सप्तदशी'त नुसती चरित्रे न येता त्या व्यक्तींच्या जीवनातील मूलगर्भ जाणिवा शोधल्याबद्दल लेखकाला समाधान वाटते. यात शिवाजी, बाजीराव, कॉ. डांगे, रणदिवे, भाई चितळे, सेनापती बापट यांचा समावेश आहे. लालजींची बुद्धिनिष्ठा जिज्ञासूंना आव्हानच असते. जुन्या नव्याच्या संघर्षात 'नवमतवादा'चा पुरस्कार तर्कशुद्धरीत्या करणारे लालजी क्वचित अभिनिवेश धारण करतात.

धनंजय कीरांच्या 'वीर सावरकर' या इंग्रजी चरित्र-ग्रंथाचा श्री. द. पां खांबेटे यांनी अनुवाद केला. सावरकरांची विज्ञाननिष्ठा व हिंदुत्वनिष्ठा किती जबरदस्त होती हे सांगा-वयास नको. परंतु त्या यशापयशाचे मूल्यमापन यात मार्मिकपणे केले आहे.

डॉ. वा. ना. कुबेर यांचा 'डॉ. आंबेडकर विचारमंथन' हा पीएच. डी. चा प्रबंध या लेखात पानतावण्यांनी चिकित्सकपणे हाताळलेला आढळतो. अस्पृश्योद्धाराची भूमिका घेणारे आंबेडकर स्वतःला हरिजन कधीही म्हणवून घेत नसत; याचा साधार पुरावा यात मांडलेला आहे. डॉक्टरांच्या विचारांचा मागोवा घेण्यासाठी आवश्यक ते संदर्भ ग्रंथ लेखकाने उद्धृत केले आहेत. त्यांचा लढा पुष्कळदा आक्रमक असला तरी देशापुढे त्यांनी 'स्व'ला पूर्णविराम दिला होता– हा पानतावण्यांचा विचार या संदर्भात लक्षणीय मानावा लागेल.

हिंदी संतकवी कबिराला मराठीत ग्रंथरूपाने आणल्याबद्दल लेखक स्वागत करतो.

'भारतीय परंपरा आणि कबीर' हा पद्मिनीराजे पटवर्धन यांचा ग्रंथ. कबीर अपंथी व नाथसंप्रदायाशी संबंधित होते. यातील विसंवादावर समीक्षकाने अचूक बोट ठेविले आहे. 'उलटबासियॉं' हे आध्यात्मिक अभिव्यक्तीचे साधन कबिरांनी यशस्वीपणे हाताळले. कबीर व सूफी यावर हठपंथीयांचा प्रभाव पडला हे विधान (लेखिकेचे) आग्रही वाटते. गांधी तत्त्वज्ञानाचा व कबिरांचा संबंध जोडताना लेखिकेची कशी ओढाताण झाली या-विषयी सांगून चांगला संदर्भग्रंथ म्हणूनही प्रशस्तिपत्र लेखकाने दिले ते उचित वाटते.

माडखोलकरांच्या 'महाराष्ट्राचे विचारधन' या महत्त्वपूर्ण ग्रंथाबद्दल पानतावणे समाधान प्रकट करतात. संतांच्या सामाजिक कार्याचे परखड विश्लेषण यामध्ये आहे. 'आधुनिक महाराष्ट्राचा वारसा' यात महाराष्ट्रातील विविध वैचारिक आंदोलनांचा आलेख रेखाटला आहे. यात टिळकांपासून तर सर्वोदयसेवा संघापर्यंतचा समावेश असून हा ग्रंथ साक्षेपपूर्ण आहे.

'नव्या काळाची वाटचाल' करणारे य. कृ. खाडिलकर विविध विषयांत कसे मुक्त संचार करतात ते दिसते व त्यातून त्यांचा बहुश्रुतपणा वाचकाच्या मनावर बिंबतो.

दुभंगलेल्या मनाचा आक्रोश समर्थपणे व्यक्त करणाऱ्या 'मरण स्वस्त होत आहे' या बाबुराव बागुलांच्या कथा-संग्रहाचे समर्पक परीक्षण यामध्ये अंतर्भूत आहे. विशेषतः 'आई' ह्या कथेची श्रेष्ठता पानतावण्यांनी वेगळ्या अर्थाने पटवून दिली आहे. अनुभव-समृद्ध असूनही कथा एकाच वर्तुळात फिरल्यासारखी वाटते अशी भीती त्यात व्यक्त केली आहे.

लोककवी वामन कर्डक यांनी दलित समाज, डॉ. आंबेडकर यांना दैवत मानले. यातून त्यांची कविता उमलली. याचे रसग्रहण यात आहे. प्रामाणिक भूमिकेशी लेखक कसा समरसला आहे याचे साद्यंत विवेचन यात आहे. वामन निंबाळकरांना लिहिलेले पत्र-वजा परीक्षण यात आहे. गावकुसाबाहेरचे विदारक दुःख संस्कृतीची उद्दाम गाणी गाणारी मंडळी कशा प्रकारे वेशीवर टांगून ठेवतात याचे सूक्ष्म विवेचन यामध्ये मांडलेले आढळते. पानात-चांदण्यात-सुगंधात भिजणारी कविता ही जरी असली तरी गावा-बाहेरही काही वेगळे विश्व आहे याचा शोध निंबाळकर जेव्हा घेतात तेव्हा त्यांची लेखणी दाहक, स्वतंत्र आणि आव्हानात्मक बनते. दंभाचा स्फोट होतो आणि पोथीनिष्ठेला सुरुंग लावला जातो. मुखवटे धारण करणाऱ्यांना ही संस्कृती अस्वस्थ करते. पानतावणे हे सारे तन्मयतेने लिहितात व वाचकाला गावकुसाबाहेर कधी घेऊन जातात ते समजत नाही.

दलित साहित्यातील नव्या वाङ्मयीन प्रवृत्ती व नव्या जाणिवा कोणत्या स्वरूपात कशा प्रकारे आल्या आहेत. याविषयीचा सोदाहरण विश्लेषणात्मक लेख शेवटी आहे. 'अस्मिता-दर्श'ने दलित साहित्याला तोंड कशा प्रकारे फोडले याचा ऊहापोह यात आहे. दलितांच्या आवाजाला बुलंद साथ द्यावी असा हेतू ते सांगतात. 'अस्पृश्य' घटक वेगळा मानला

गेल्याने समाजाच्या छळवणुकींतून नव्या जाणिवा कशा निर्माण झाल्या याचे समर्थन लेखक करतो. यामुळे दलित चळवळ दलितेतरांपेक्षा वेगळी कशी आहे ते मांडतो. दलित साहित्य हे पारंपरिक विचारांचा निषेध करते हा एक भाग झाला. परंतु बंधमुक्त होऊ पाहणाऱ्या मानवी मनाचा तो सहज आविष्कार आहे. हे बंड प्रवृत्तीविरुद्ध असते; मात्र अस्पृश्यता नष्ट करण्यासाठी ते साहित्य जन्माला आलेले नाही. शेवटी साहित्य शब्द वापरल्याने दलित साहित्य दलित राहण्यापेक्षाही "साहित्य" असणे महत्त्वपूर्ण ठरावे असे मला वाटते. हिंदी साहित्य, इंग्रजी साहित्य या अर्थाने दलित साहित्य शब्द वापरीत असले तरी ते मराठीत लिहिले जाते. त्याचा वाचक पांढरपेशा असतो. पानतावण्यांच्या या लेखातील भाषा दलितमित्रांना कितपत समजेल ही शंका कायम राहते. उद्रेक, बंड, भावना, त्या खळबळी साहित्यात नेहमी होतातच. याचे दलितांनी भांडवल न करता मूलभूत सार्वत्रिकतेच्या मूल्याशी बांधीलकी साधली तर निग्रो साहित्याच्या Universality शी याचा संबंध प्रस्थापित करता येईल. यात बहुतेक आजतागायतचे दलित लेखकही आहेत. फक्त सर्वांनी या वाङ्मयीन मूल्याकडे लक्ष वेधले तरी पानतावण्यांचे मूल्यवेध सार्थकी लागले असे वाटते. एकंदरीने या समीक्षाग्रंथात विविध प्रवृत्तींचा परामर्श योग्यरीत्या घेतला आहे.



धनंजय कीरकृत 'महात्मा जोतीराव फुले'
डॉ. अ. ना. देशपांडे

महात्मा जोतीराव फुले
पॉप्युलर प्रकाशन, मुंबई; पृ. ३३०; मूल्य १६ रु.

चरित्रकार कीर

आमच्या मराठी वाङ्मयात श्री. धनंजय कीर यांचा गंभीर प्रकृतीचे व ध्येयवादी वळणाचे चरित्रकार असा लौकिक स्थिरपद होऊ पाहात आहे. आधुनिक मराठी वाङ्मयाचे सकृद्दर्शनी काहीसे उपेक्षित वाटावे असे जे चरित्राचे अंग, त्याची उपेक्षा थांबविण्याचे आणि त्या अंगाचा परिपोष करण्याचे श्रेय आजच्या मराठीपुरते श्री. गं. दे. खानोलकर आणि श्री. न. र. फाटक यांच्याबरोबर श्री. धनंजय कीर यांनाही देणे आवश्यक आहे. वीर सावरकर, डॉ. आंबेडकर, लोकमान्य टिळक आणि महात्मा जोतीराव फुले या आधुनिक भारतातल्या थोर वीरांच्या स्फूर्तिदायक चरित्रगाथा त्यांनी अभ्यासपूर्ण उत्साहाने गायिलेल्या आहेत. त्यांचे हे चरित्रगान ऐकून थोडी कौतुकपूर्ण मान डोलवायची तर आहेच; पण त्याचबरोबर या चरित्रगानाचे श्रवण करीत असताना कानास कलादृष्टिसापेक्ष आणि समाजहितसापेक्ष अशा परीक्षणाचे यंत्रही लावून पाहावयाचे आहे.

चरित्रकार आणि कादंबरीकार

प्रस्तुत लेखात हे परीक्षणकार्य फक्त 'महात्मा जोतीराव फुले' या पुस्तकापुरतेच मर्यादित ठेवलेले आहे. श्री. कीर यांनी चरित्रलेखकाची भूमिका पत्करलेली आहे; पण कादंबरीकार होण्यापेक्षाही चरित्रकार होणे फार कठीण आहे याची त्यांना जाणीव असावी काय ? एखाद्या मोकळ्या मैदानात, उघड्या ल्फाडात नवीन इमारत बांधणे सोपे असते; वाटेल तशी हालचाल करावयाला मजुरांना, कारागिरांना भरपूर वाव असतो; पण एखाद्या जुन्याच इमारतीतून नवीन इमारत तयार करावयाची म्हणजे विशेष संयमाने, जपून काम करावे लागते. कल्पकता आणि भावनाशीलता हे गुण कादंबरी-काराच्या अंगी असावे लागतात; आणि हेच गुण चरित्रकाराच्याही अंगी असावे लागतात; पण या गुणांच्या अभिव्यक्तीसाठी कादंबरीकाराला मुबलक स्वातंत्र्य असते. चरित्रकाराचे मात्र या बाबतीत हातपाय बांधलेले असतात. त्याला चरित्रनायकाचे (असल्यास) आत्मचरित्र, इतरांनी लिहिलेली त्याची चरित्रे, त्याची (असल्यास) दैनंदिनी, त्याचे वाङ्मय, नियतकालिकांतून त्याच्या कार्यासंबंधी व्यक्त झालेल्या अनुकूल-प्रतिकूल प्रतिक्रिया या साधनसामग्रीच्या कक्षेतच त्याला बावरावे लागते; आपल्या कल्पकतेचे आणि भावनाशीलतेचे वैभव त्याला या मर्यादेतच प्रकट करण्याचे कसब दाखवावे लागते. कीरांच्या फुले-चरित्रात हे वैभव प्रकट झालेले आहे काय ?

स्थितप्रज्ञ जोतीबा

फुल्यांच्या चरित्रात असे अनेक प्रसंग आहेत की त्यांच्या वर्णनातून कल्पकतेचा, भावनाशीलतेचा रमणीय आविष्कार सहज करता आला असता; त्या वर्णनातून जोतीबांच्या मनःसागरातील विविध तरंगांचे दर्शन घडविता आले असते. उदाहरणार्थ, हा एक प्रसंग पाहा—जोतीबा वयाच्या कुमार अवस्थेत असतानाच, कोणाच्या तरी बदसल्ल्या-वरून, जोतीबांचे वडील त्यांना शाळेतून काढून घेतात. त्यांच्या शिक्षणात खंड पडतो. त्यावेळी जोतीबा, जसे काही घडलेच नाही असे वाटून, शाळेत जाणे बंद झाल्यावर, लागलीच आपल्या बगिच्यात आणि भाजीच्या मळ्यात काम करू लागतात. दलितांच्या, उपेक्षितांच्या शिक्षणासाठी ज्याचा आत्मा पुढे अहोरात्र तळमळला, त्याच्या स्वतःच्या शिक्षणात खंड पडला असताना त्याच्या मनात काहीच खळबळ होऊ नये ? त्याला अस्वस्थतेने ग्रासू नये ? शिक्षण चालू राहण्यासाठी त्याने तडफडू नये ? धडपडू नये ? कल्पकता आणि भावनाशीलता या शक्तींचा उपयोग करुन चरित्रकाराला जोतीबांच्या त्यावेळच्या मनात डोकावून पाहाता आले असते; तेथे चाललेली तडफड, खळखळ त्याला शब्दबद्ध करता आली असती; पण कीरांनी तसे काही केलेले नाही. उलट, अगदी थंड प्रसन्न मनाने त्यांनी जोतीबांच्या या वेळच्या वागण्याला रूपकाचा साज चढविलेला आहे. "आपल्या भावी जीवनाची पूर्वतयारी जोती ह्या बागेत करीत होता." कीरांनी असे लिहिलेले हे जोतीबांचे

चरित्र वाचीत असताना असे राहून राहून वाटते की जोतीबा हे आपल्या आयुष्यातील सर्व लहानमोठ्या घटनांकडे लहानपणापासूनच सदैव एखाद्या स्थितप्रज्ञाच्या भूमिकेतून पाहात होते. असे वाटते की या चरित्रग्रंथातून चालते बोलते जिवंत जोतीबा वावरत नसून कीरांनी विभूतिपूजेने निर्माण केलेला जोतीबांचा धीरगंभीर पुतळाच आपल्या आयुष्याच्या वाटेवरुन चाललेला आहे ! एका ब्राह्मणाकडच्या लग्नाच्या मिरवणुकीतून जोतीबांना अपमानित करुन बाहेर घालविले जाते, या प्रसंगी, तसेच त्यांच्यावर मारेकरी घातले जातात त्याप्रसंगी—अशा सर्व प्रसंगी जोतीबांच्या ठिकाणी मानवसुलभ असे स्वाभाविक विकारोत्पादन आढळत नाही. त्याही प्रसंगी त्यांचे वर्तन अस्वभाविक उदात्ततेने व्यापलेले आढळते. या देशात खरा चरित्रकार एकच झालेला आहे. तो म्हणजे वाल्मीकी. त्याचा चरित्रविषय राम. या देशातल्या कोट्यवधी लोकांनी शतकानुशतके, युगानुयुगे त्याला ईश्वराचा अवतार मानलेले आहे आणि ते यथायोग्यही आहे; कारण तो अवतार आहेच ! तरीसुद्धा वाल्मीकीने रामाच्या विकारवशतेचे निःशंकपणे चित्रण केलेले आहे. रामाला जेव्हा सीतेचा विरह होतो, तीव्रतेने जाणवतो तेव्हा तो प्रेमवेडा होऊन जातो. झाडांजवळ, दगडांजवळ तो सीतेची चौकशी करतो; सीता झाडाआड लपलेली आहे, आपल्याशी लपंडाव खेळत आहे असा त्याला भास होतो. वाल्मीकीने रामाच्या विरहावस्थेच्या केलेल्या चित्रणात वास्तवता आणि काव्यमयता यांचा सुंदर संगम साधलेला आहे. वाल्मीकी हा आदर्श चरित्रकार ! कोठे वाल्मीकी आणि कोठे कीर !

चरित्रलेखनाची पथ्ये

कीरांना वाल्मीकी होणे शक्य नाही. पण चरित्रलेखनाची मुख्य स्थूल पथ्ये पाळणे हे त्यांचे कर्तव्य नाही काय ? जोतीबांनी केलेली प्रत्येक गोष्ट, त्यांनी मांडलेला प्रत्येक विचार हा योग्य आणि बरोबर, असा ठसा वाचकांच्या मनावर ठसेल अशा पद्धतीने हे चरित्र लिहिण्यात आले आहे. फुल्यांच्या प्रत्येक कृतीचे, प्रत्येक विचाराचे समर्थन, असेच प्राधान्याने कीरांच्या या फुलेचरित्राचे स्वरुप आहे. जणू काही फुल्यांची वकिली करण्यासाठीच हे चरित्र लिहिलेले आहे. चरित्रलेखनाचे वकिलीशी वावगे आहे. चरित्रकाराजवळ चरित्रनायकाच्या आचारविचारांच्या बाबतीत सत्यनिष्ठा पाहिजे; पण त्याचबरोबर त्याच्याविषयी सहानुभूतीही पाहिजे. सहानुभूती म्हणजे समर्थन नव्हे. सहानुभूतीत प्रेम असते; पण त्या प्रेमात व्यापक तटस्थता असते; त्याला पक्षपाती वृत्तीचे कुंपण घातलेले नसते; जोतीबांचे चरित्र हे एका कृतिशील विचारवंताचे चरित्र आहे, त्यामुळे त्यांच्या विविध कृतींना, उपक्रमांना आधारभूत असलेल्या विचारांचा निर्भीड परामर्श घेण्याची जबाबदारी चरित्रकाराला पत्करावीच लागते; पण असे खेदाने म्हणावे लागते की कीरांनी ही जबाबदारी स्वीकारलेली नाही. जोतीबांनी आपल्या सामाजिक विचारांना जी ऐतिहासिक संशोधनाची पार्श्वभूमी दिलेली आहे ती ज्ञानदृष्टीने निर्दोष म्हणता येईल काय ? ज्ञानचक्षू नसलेले कर्म हे आंधळे असते. ज्ञानचक्षू असते तर संतांच्या वाङ्मयातील

आध्यात्मिक विचारांवर जोतीबांच्या वाङ्मयातून आग पाखडलेली दिसली नसती. भारतीय संतांचे आध्यात्मिक विचार उपनिषदांतलेच विचार आहेत. संतांना स्वतंत्रपणे त्या विचारांचा साक्षात्कार झालेला आहे. उपनिषदांतील आध्यात्मिक विचारांचे स्रष्टे व द्रष्टे हे बव्हंशी ब्राह्मणेतर आहेत, हे जोतीबांना माहीत होते काय ? उपनिषदातल्या विचारांनी माणूस दुबळा होत नाही, मर्द होतो हे जोतीबांना ज्ञात होते काय ?

जोतीबांच्या व्यक्तित्वाचे चार पैलू

जोतीबांच्या व्यक्तित्वाला चार प्रमुख पैलू आहेत : १ ब्राह्मणविरोध व समाज-क्रांती २. ईश्वरश्रद्धा ३. मानवतावाद व सर्व धर्मांबद्दल श्रद्धा आणि ४. निःस्वार्थ समाजसेवा. हे चारही पैलू कीरांच्या फुले चरित्रात मांडलेले आहेत, पण कालमान पाहून, काळाची गरज ओळखून, समग्र मानवजातीच्या हिताचा विचार मनात बाळगून यांपैकी कोणत्या पैलूला किती महत्त्व द्यावयाचे याचे यथायोग्य प्रमाण ठरविणे हे चरित्रलेखकाचे कर्तव्य आहे. कीरांनी हे कर्तव्य पार पाडलेले आहे काय ? कीरांच्या फुलेचरित्रात जवळजवळ ठायी ठायी ब्राह्मण-विरोधाचे धगधगीत निखारे ठेवलेले आहेत. ब्राह्मणांनी पूर्वी इतकी पापे केलेली आहेत की त्यांना या निखाऱ्यांनी भाजून काढावे हे ठीकच आहे, पण, तरीही पण, अत्यंत नम्रपणे असे विचारावेसे वाटते की जोतीबांना त्यांच्या सामाजिक क्रांतिकार्यात ब्राह्मणबंधूंनी मनःपूर्वक मदत केलेली नाही काय ? ब्राह्मणांची ती वरवरची सुधारणा, जोतीबांची मात्र मूलगामी क्रांती, असे कीरांनी उजवे-डावे केले आहे ते समजण्यासारखे आहे; पण ब्राह्मणमन हे मूलतःच क्रांतीच्या विचारांना जन्म देण्यास असमर्थ आहे काय ? पुन्हा जी सामाजिक क्रांती जोतीबांना अभिप्रेत होती ती केवळ ब्राह्मणांच्याच अधम कारवायांमुळे रोखली गेली की काय ? सामाजिक क्रांती येऊ घातलीच होती, पण ब्राह्मणांनी चातुर्वर्ण्याचा भक्कम अडसर घालून दार घट्ट बंद केल्यामुळे ती आत येऊ शकली नाही असे समजावे काय ? क्रांती आली नाही याला ब्राह्मण अंशतः जबाबदार असतील, पण इतरही परिस्थितिजन्य घटक कारणीभूत झालेले नाहीत काय ? हे सर्व प्रश्न जोतीबांच्या जीवनाशी स्वाभाविकपणे निगडित आहेत. त्यांच्या जीवनमूल्यांचा तर ते प्राणच आहेत. त्या प्रश्नांची निर्भय आणि निःपक्षपाती चिकित्सा ही जोतीबांच्या चरित्रकाराने करावयास नको काय ? समजा. दहाव्या अकराव्या शतकात भारतात औद्योगिक क्रांती झाली असती तर तिच्यातून निर्माण झालेल्या विविध उपक्रमांच्या संचालनात ब्राह्मणेतर समाज समाविष्ट झाला नसता काय ? फुलेचरित्राचा एकंदर रोख असा आहे की एकदा सर्व सत्तास्थानातून ब्राह्मणांचे उच्चाटन केले की सगळ्या भारत-भूवर सामाजिक, आर्थिक क्रांतीचा झगझगीत प्रकाश दिसू लागेल ! फुल्यांच्या दृष्टीत ब्राह्मणांविषयीची संतप्त वृत्ती आणि मूलगामी सामाजिक क्रांती हे एकाच नाण्याचे दोन पैलू आहेत असे वाटावे, असे कीरांच्या फुलेचरित्राचे लेखन झालेले आहे. जोतीबांचा ब्राह्मणद्वेष हा सर्वच ब्राह्मणेतरांना मान्य होता व आहे असे दिसत नाही. जोतीबांच्या

नातवाने (श्री. विश्वनाथ महादेव फुले यांनी, आपल्या आजोबांबद्दल लिहिलेला पुढील मजकूर वाचण्यासारखा आहे.

जोतीबांचा नातू त्यांच्याबद्दल काय म्हणतो?

"तीन पिढ्यांमागे आमच्याच घराण्यात होऊन गेलेल्या पुरुषाचीच नव्हे तर खुद्द सख्ख्या चुलत आजोबांच्या आयुष्यकथेची प्रस्तावना लिहिण्याचा करुण प्रसंग आला आहे. 'कहो तर मा मर जाय, ना कहो तो बाप कुत्ता खाय' या गोष्टीप्रमाणे बोलावे तर आपल्याच घराण्यातील पुरुषाची नालस्ती करावी लागते. बोलू नये तर राष्ट्राचा अधःपात होतो. अशा स्थितीत सदसद्विवेक बुद्धी मात्र असे सांगते की म्हातारा मरू दे, बेहत्तर आहे ! काळाला मात्र सवकू देऊ नकोस. पस्तीस वर्षांपूर्वी मातीस मिळालेले आमचे आजोबा त्यांच्या चरित्राला प्रस्तावना लिहिल्याबद्दल ते रुष्ट होतील असे निदान मला तरी वाटत नाही.

"जिवंत असताना त्यांच्या धर्मद्रोही व देशद्रोही वर्तनामुळे त्यांच्याच घराण्यातील मंडळी म्हणजे सख्खे चुलतभाऊ त्यांचा तिरस्कार करीत असत. इतकेच नव्हे तर एक-मेकांचा हात एकमेकांच्या घरी धुतला गेला नाही. जिवंत असताना बिचाऱ्यांची ही स्थिती व मरणोत्तर देखील सख्खे चुलत पुतणे आप्तमंडळी जिवंत असून देखील हिंदू-धर्मशास्त्र रूढीप्रमाणे मुलापेक्षा पुतण्याच्या हातच्या पाण्यात अधिक पुण्य आहे असे असताना ज्या गृहस्थाची उत्तरक्रिया करण्यास देखील त्यांच्या घराण्याच्या चुलत पुत-ण्यांनी तयार होऊ नये व त्यांची उत्तरक्रिया त्यांनी बाळगलेल्या एका मानस पुत्राकडून होण्याचा प्रसंग यावा यापेक्षा आमच्या आजोबांचे दुर्दैव काय वर्णावे ?

"आमच्या आजोबांच्या जीवनचरित्रातील मुख्य गोष्ट म्हणजे सत्यशोधक समाज स्थापना होय. सत्यशोधक समाज म्हणजे एक नवीन धर्मपंथ स्थापन झाला असे उपलब्ध असलेल्या जोतिबांच्या ग्रंथावरून सिद्ध होत आहे. या नवीन स्थापित झालेल्या धर्माचा 'गुलामगिरी' हा आद्य ग्रंथ होय. थोडा मासला म्हणून त्यांच्या आद्य ग्रंथाची थोडी ओळख करून देतो. वेद, भगवंतांनी घेतलेले मच्छ, कच्छ, वराह, नरसिंह वगैरे अवतार आदी नारायण शेषशायी भगवानापासून तो कोपऱ्यावरील म्हसोबापर्यंत जेवढ्या म्हणून मूर्ती हिंदू धर्मात मानतात तेवढ्या मूर्तींची अश्लील भाषेत निंदा करणे व श्री ज्ञानेश्वर महाराजादी संत मंडळीस व मुकुन्द, रामदास स्वामी यांना तर आरादी (नपुंसक) म्हणणे व त्यांनी लिहिलेले ज्ञानेश्वरी आदी ग्रंथ पायलीचे पंधरा व अधोलीचे सोळा म्हणणे व ख्रिश्चन धर्माच्या उदारतेचा उदो उदो करणे यासारखा दुसरा अपराध कोणता?"

जोतीबांच्या नातवाच्या या अभिप्रायाची कीरांनी दखलच घेतलेली नाही. त्याने उपस्थित केलेल्या आक्षेपांचे खंडन करण्याकरिता का होईना, त्याने उपस्थित केलेल्या आक्षेपांचा कीरांनी परामर्श घेणे आवश्यक नव्हते काय? चरित्रकारांच्या ठिकाणी

अनिवार्यपणे अपेक्षित असलेली जी सत्यनिष्ठा तिच्याशी कीरांचे हे वर्तन निश्चितच विसंगत आहे; पण त्याचबरोबर असेही म्हणता येईल की ते त्यांच्या चरित्रलेखनदृष्टीशी तसे सुसंगतही आहे; कारण मानव जातीचा निर्दोष, निष्कलंक पूर्णावतार, असेच त्यांना जोतीबांचे चित्र रेखाटावयाचे होते.

जोतीबा आणि राष्ट्रवाद

जोतीबा हे राष्ट्रवादी चळवळीत सामील नाहीत; त्या चळवळीविषयी त्यांनी कधी आत्मीयता दाखविली नाही; कारण त्या चळवळीची सूत्रे उच्चवर्णीयांच्या हातांत होती! इंग्रज परवडला पण ब्राह्मण नको, अशी जोतीबांची भूमिका, त्यामुळे इंग्रजांना हाकलून देणारी राष्ट्रवादी चळवळ त्यांना कशी आवडणार ? जोतीबांच्या तत्त्वज्ञानाविषयांच्या अभिनिवेशाने भारावलेल्या कीरांच्या लेखणीने त्यामुळे राष्ट्रवादाचा पुरस्कार करणाऱ्या मालाकार चिपळूणकरांच्या कीर्तिरूप मूर्तीला ओरखड्यांनी ओरबडून रक्तबंबाळ केलेले आहे ! राष्ट्रवादाची उपयुक्तता निश्चितच मर्यादित आहे, आणि आज तर तो गतार्थ झालेला आहे; पण त्यावेळी भारताला राजकीय दास्यातून मुक्त करण्यासाठी त्याची निश्चितच आवश्यकता होती. चिपळूणकर-टिळक आदींनी त्याकाळी राष्ट्रवादी चळवळीला चालना दिली. म्हणूनच आज सत्तेच्या सर्व क्षेत्रांत ब्राह्मणेतर मिरासदारी उपभोगीत आहेत ? का ? पूर्वीच्या काळी, पेशवाईत जसे ब्राह्मण हे मिष्टान्नावर ताव मारीत होते, (इतर जातीचे लोक हे मिष्टान्नावर किंवा मांसान्नावर ताव न मारता केवळ त्यांच्याकडे पाहात राहून त्यावर येणाऱ्या माश्या उडवीत असतात काय ?) तसे आजचे ब्राह्मणेतर सत्तेचा चापून उपयोग घेत आहेत. हा उपयोग राष्ट्रवादी चळवळीमुळेच शक्य झालेला नाही काय ? त्याकाळी राष्ट्रवादाचे जे मर्यादित महत्त्व होते तेसुद्धा जोतीबांनी मान्य केले नाही, या वस्तुस्थितीचा कीरांनी यथान्याय्य प्रमाणात परामर्श घेतलेला आहे काय ?

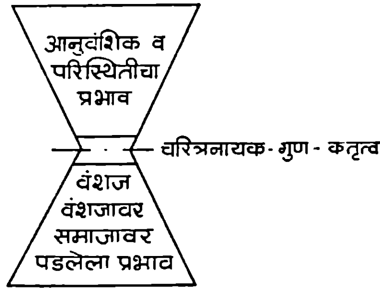
ईश्वरनिष्ठ जोतीबा

जोतीबा ईश्वरनिष्ठ होते. ईश्वराला ते निर्मिक म्हणत. ईश्वरपूजेच्या परंपरागत पद्धती त्यांना मान्य नव्हत्या हे योग्यच होते; त्यांची ईश्वरनिष्ठा ही शुद्धस्वरूप होती. कीरांनी जोतीबांच्या या व्यक्तित्वविशेषाचा जेवढा गौरव करावयास पाहिजे तेवढा केलेला नाही. आज ब्राह्मणेतरात जे जोतीबांचे भक्त आहेत ते ईश्वरनिष्ठ आहेत काय ? भारतातले बहुसंख्य ईश्वरभक्त हे अब्राह्मण वर्गातलेच आहेत. पण आजच्या अब्राह्मण नेत्यांनी त्यांचा हा वारसा पुढे चालविलेला दिसून येतो काय ? कीरांचे इकडे लक्ष नाही. कीर हे ईश्वर-भक्त आहेत की नाहीत हे आम्हाला माहीत नाही. वस्तुतः ईश्वरभक्ती हे मानवी जीवनातले सर्वश्रेष्ठ मूल्य आहे. शिवाजीचा उठता बसता उदो उदो करणारे आजचे अब्राह्मण नेते, शिवाजी महाराज हे ईश्वरभक्त होते हे विसरले आहेत. शासनातर्फे होणारी पांडुरंगाची पूजा त्यांनी बंद करून टाकली आहे. जागातले सर्व थोर विज्ञान-

पंडित हे ईश्वरभक्त राहिलेले आहेत. आजचे अब्राह्मण नेते ज्यांना पूज्य मानतात त्या महात्मा गांधींच्या जीवनाची एकमेव प्रेरक शक्ती ईश्वरभक्तीच राहिलेली आहे. आमचे अब्राह्मण नेते हे जागतिक कीर्तीच्या विज्ञानवंतापेक्षा, महात्मा गांधींपेक्षाही जास्त पुढारलेले आहेत. सेक्युलॅरिझमच्या नव्या साक्षात्काराने ते सुस्नात झालेले आहेत. जोतीरावांच्या ईश्वरनिष्ठेचे वळण त्यांच्या तथाकथित आजच्या शिष्यांनी कायम टिकविले आहे काय, याचा कीरांनी धांडोळा घेतलेला आहे काय? चरित्रनायकाच्या कर्तृत्वाचा, विचारांचा पुढील पिढ्यांवर प्रभाव पडला किंवा नाही याचा विचार करणे हे चरित्रलेखकाचे काम नव्हे काय? डेव्हिड एम्. मुझे नावाच्या एका पाश्चिमात्य चरित्रतंत्रविवेचकाने चरित्राचे साम्य वाळूच्या घड्याळाशी दाखविले आहे ते चरित्रकारांनी ध्यानी घेणे आवश्यक आहे.

जोतीरावांचे सर्वश्रेष्ठ वैशिष्ट्य

जोतीरावांच्या व्यक्तिमत्त्वाच्या ज्या वैशिष्ट्याचा सर्व बौद्धिक व भावनात्मक शक्तीनिशी पुरस्कार करावयास पाहिजे त्याला त्या प्रमाणात कीरांनी महत्त्व दिलेले नाही. जोतीरावांच्या मनात सर्व धर्मांबद्दल विशेषतः मुसलमान व ख्रिश्चन धर्मांबद्दल फार आदर होता. महंमद पैगंबराबद्दल त्यांच्या मनात उत्कट पूज्यभाव नांदत होता. हिंदुमुसलमानात परस्परप्रेमाचे संबंध प्रस्थापित करणे ही आजची भारताची निकडीची गरज आहे. ती लक्षात घेऊन जोतीरावांच्या या वैशिष्ट्यांवर जास्तीत जास्त भर देणे आवश्यक होते. कीरांनी तो दिलेला नाही. जोतीरावांचे आजचे जे तथाकथित भक्त आहेत त्यांच्या ठिकाणी तरी मुसलमानी धर्म, महमंद पैगंबर यांच्याविषयी खरे प्रेम आहे काय? एकाच कुटुंबातील बाप एका



धर्माचा, आई दुसऱ्या धर्माची. मुलगा तिसऱ्या धर्माचा, मुलगी चवथ्या धर्माची तरीही सर्वजण एकत्र सुखाने सहिष्णू वृत्तीने सलोख्याने नांदत आहेत हा जोतीरावांनी मांडलेला अत्यंत महत्त्वाचा असा विचार आहे. आजच्या काळी तर त्याची महती विशेष आहे. या विचाराइतका क्रांतिकारक विचार भारतातल्या कोणत्याही आधुनिक विचारवंताने

मांडलेला नाही. एवढ्या क्रांतिगर्भ विचाराचे वस्तुतः जोतीबांच्या चरित्रकाराकडून केवढे भव्य स्वागत व्हावयास पाहिजे. कीरांनी तसे स्वागत केलेले आढळत नाही.

जोतीबांची निःस्वार्थ सेवा

आजच्या सामाजिक, राजकीय कार्यकर्त्यांना अत्यंत बोधप्रद असे जोतीबांच्या व्यक्तित्वाचे आणखी एक वैशिष्ट्य आहे. उदरनिर्वाहाचा उद्योग आणि समाजसेवा ह्या गोष्टी जोतीबांनी आपल्या जीवनात वेगळ्या ठेवल्या होत्या. यात त्यांच्या शुद्ध सामाजिक चारित्र्याची साक्ष उमटलेली आहे. आपल्या समाजसेवेला त्यांनी अर्थप्राप्तीचे सत्तालाभाचे साधन बनविलेले नव्हते. त्यांच्या सेवाकार्यात निरपेक्षतेचे, निःस्पृहतेचे तेज लखलखीत-पणे प्रकट झालेले आहे. आजच्या सामाजिक आणि राजकीय कार्यकर्त्यांच्या सेवकांच्या जीवनात हे तेज आहे काय? हे तेज नाही, ते असणे आवश्यक आहे; आज देशात अन्नाचा, पाण्याचा दुष्काळ असेल पण देशात आज जो चारित्र्याचा दुष्काळ आहे तो निवारण्यासाठी आजच्या राजकीय नेत्यांनी जोतीबांना अनुसरावे असा जोतीबांच्या चरित्र-काराने इशारा देणे आवश्यक होते. तो कीरांनी दिलेला आहे काय?

चरित्राचे स्वरूप चरित्रनायकाच्या जीवनाच्या स्वरूपावरून ठरत असते. जोतीबा हे सामाजिक क्रांतिकारक आणि त्या क्रांतीला पोषक अशा विचारांचे प्रचारक. तेव्हा त्यांच्या चरित्रात त्यांनी मांडलेल्या विचारांचे, त्यांनी दिग्दर्शित आणि प्रवर्तित केलेल्या क्रांतीचे न्याय्य विवेचन अपेक्षित नाही काय? तसे ते कीरांच्या चरित्रात आले आहे काय? जोतीबांच्या न्याय्य चरित्रलेखनासाठी, चरित्रनायक अब्राह्मण जातीतला आणि चरित्र-लेखकही अब्राह्मण जातीतला, एवढे पुरेसे नाही. चरित्रकारही चरित्रानायकाप्रमाणे सामाजिक क्रांतीत सहभागी झालेला, वैचारिक क्रांतीचा साक्षात्कार झालेला असा असता तर उत्तम झाले असते, पण तेवढे जरी नाही तरी चरित्रलेखकाने सत्यनिष्ठा सांभाळणे चरित्रनायकांच्या वैशिष्ट्यांना यथायोग्य प्रमाणात महत्त्व देणे हे अपरिहार्यपणे आवश्यक होते. कीरांचे फुलेचरित्र या कसोट्यांना उतरू शकते काय?

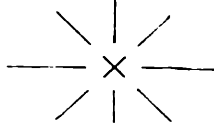
कलादृष्टीच्या काही अपेक्षा

फुले-चरित्रासंबंधी आणखी काही प्रश्न विचारात येण्यासारखे आहेत. चरित्र म्हणजे चरित्रनायकाच्या आयुष्यात घडलेल्या घटनांची कालानुक्रमाने व पुरेशा सामाजिक संदर्भा-सह केलेली नोंद नव्हे! ही घटनेची खूण मानली तर कलात्मकक चरित्राची आकृती पुढीलप्रमाणे असता कामा नये:

| | | | | | | |

ही चरित्रनायकाच्या प्रमुख व्यक्तित्वविशेषांची खूण. त्या व्यक्तित्वविशेषांवर आवश्यक तेवढाच प्रकाश टाकणारा व चरित्रनायकाच्या व्यक्तित्वाला उठाव देणारा सामाजिक

संदर्भ कलादृष्टी असलेल्या चरित्रकाराने दिला पाहिजे. म्हणून चरित्राची आकृती पुढील-प्रमाणे सूर्यासारखी तळपती व्हावी:



कीरांच्या फुले-चरित्राला अशा आकृतीचे स्वरूप आलेले आहे काय? चरित्र नाटका-सारखे असावे. एका अंकाचा पडदा पडला की पुढे काय होणार याबद्दल प्रेक्षकांना विलक्षण उत्कंठा लागून राहते. ही उत्कंठा नेहमी नाटकातील प्रमुख पात्राबद्दल असते. कीरकृत फुले-चरित्रातील प्रत्येक प्रकरणाची अखेर जोतीरावांच्या जीवनातील पुढचा टप्पा जाणून घेण्याच्या बाबतीत उत्कंठा वाढविणारी झाली आहे काय? म्हणजे सत्यनिष्ठे-बरोबरच कीरांनी चरित्रलेखन करतांना कलादृष्टीचेही पथ्य पाळलेले आहे काय?



प्राचीन काव्यशास्त्र*

उषा मा. देशमुख

प्रा. र. पं. कंगले यांचा इ. स. १९७३ मध्ये प्रकाशित झालेला 'रस-भाव-विचार' हा बृहद् ग्रंथ आणि 'प्राचीन काव्यशास्त्र' हा ग्रंथ, हे दोन ग्रंथ म्हणजे प्राचीन संस्कृत साहित्यशास्त्राचा सैद्धान्तिक आणि चिकित्सक दृष्टीने मराठीत केलेला विचार आहे. 'रस-भाव-विचार' या ग्रंथात भरतमुनींच्या नाट्यशास्त्रातील सहाव्या व सातव्या अध्यायांचे अभिनव भारतीच्या टीकेसह अनुवादरूप आले आहे. मूळ भरतमुनीचे नाट्यशास्त्र व त्यावर अभिनवगुप्ताने केलेले भाष्य देऊन त्यांचा सलग मराठी अवतार या मोठ्या ग्रंथात झाला आहे. 'प्राचीन काव्यशास्त्र' या ग्रंथाचे स्वरूप थोडे वेगळे आहे. समग्र संस्कृत साहित्यशास्त्रातील विचार अतिशय सुलभपणे मांडण्याचा प्रयत्न प्रामुख्याने प्रा. कंगले करीत असताना दिसतात. हा त्यांचा प्रयत्न अतिशय आवश्यक असा ठरला आहे.

आजच्या गतिशील परिवर्तनात आणि पाश्चात्य समीक्षेच्या प्रभावात एक तर संस्कृत साहित्यशास्त्र ऐतिहासिक ठरू पाहात आहे व संस्कृत भाषाच जेथे गतार्थ ठरली, ठरू पाहात आहे तेथे साहित्य-तत्त्वविचार संस्कृतात असलेले मूळ ग्रंथ वाचणेही अशक्य

* प्रा. र. पं. कंगले : मौज प्रकाशन, मूल्य १५ रु.; पृष्ठे १६८.

झाले आहे. या संदर्भात प्राचीन काव्यशास्त्राची सर्वांगीण ओळख करून देण्याचे प्रयोजन स्वीकारलेला प्रस्तुत ग्रंथ बऱ्याच अंशी वाचकांच्या अपेक्षा पूर्ण करतो; असे म्हणता येईल.

प्रस्तुत ग्रंथात 'प्राचीन काव्यशास्त्र', 'अलंकारशास्त्र', साहित्यशास्त्र' या तिन्ही संज्ञा प्रा. कंगले यांनी एकार्थी व परस्परपर्यायी म्हणून योजिल्या आहेत. वस्तुतः संस्कृत साहित्यशास्त्राच्या परंपरेत या संज्ञांना विशेष असे कालिक महत्त्व आहे. विशिष्ट संकल्पना concepts) त्या संज्ञांच्या पाठीमागे दडलेल्या आहेत. सहाव्या शतकापासून अकराव्या शतकापर्यंत 'अलंकारशास्त्र' 'काव्यालंकार' ह्या संज्ञा विशेष प्रभावी ठरल्या होत्या. बाराव्या शतकापासून 'साहित्यशास्त्र' ही संज्ञा विशेष ग्राह्य मानली गेली. कारण काव्य 'अनलंकृत पुनः क्वापि' असे म्हणणाऱ्या मम्मटाने काव्याच्या बाह्यांगावरील केंद्रित झालेले लक्ष काव्याच्या आत्म्याकडे वळविण्याचा प्रयत्न केला. अलंकारांपेक्षा औचित्य-विचार महत्त्वाचा वाटू लागला व 'रीतिरात्मा' काव्यापेक्षा 'वाक्यं रसात्मकं काव्यम्' अधिक लक्षणीय ठरू पाहात होते. बदलता काळ, बदलती अभिरुची आणि बदलती काव्यचिकित्सा वरील संज्ञांच्या मागे आहेत म्हणून त्यांचा वापर काटेकोरपणे होणे आवश्यक ठरते. त्या त्या काळातील साहित्यविषयक प्रवृत्ती व प्रेरणा या संदर्भात वरील संज्ञांना फार महत्त्व आहे.

पारंपरिक अशा विषयवारीने प्रकरण-रचना न करता या ग्रंथात तिला एक आधुनिकता देण्याचा प्रयत्न केला गेला आहे. लक्षण, प्रयोजन, कारण, शब्दार्थ, अलंकार, ध्वनी आणि रस व रससंख्या ह्या अनुक्रमाने न जाता कवितेचा महत्त्वाचा घटक जो शब्द आणि अर्थ यांचा विचार करून त्यातून 'रीतिविचार', 'गुणदोषविचार', 'अलंकारविचार', 'रसविचार' या पद्धतीने जाऊन कविव्यापार या प्रकरणात लक्षण–प्रयोजन–कारण एकत्रित केले आहेत.

गेल्या दीडदोन हजार वर्षांत निर्माण झालेला व विकसित झालेला संस्कृतातील साहित्यतत्त्वविचारांचा आढावा प्रा. कंगले यांनी घेतलेला आहे. आधी शास्त्र की आधी वाङ्मय या प्रश्नाची छाननी करून 'ऋग्वेदकाळी काव्यशास्त्राचा उदय न होण्याचे कारण असे असावे की सूक्तांची रचना झाली त्यानंतरच्या काळात त्या सूक्तांकडे त्यातील सौंदर्याच्या दृष्टीने पाहण्याची प्रवृत्ती कमी होऊन यज्ञयाग-विधीत त्यांचा विनियोग करण्याच्या प्रक्रियेलाच अधिक महत्त्व प्राप्त झाले होते.' असा निष्कर्ष काढला आहे. भारतात प्राचीनतम काव्यनिर्मिती केव्हा झाली व त्या काव्याचे स्वतंत्र असे शास्त्र बांधले गेले का? हाही एक प्रश्नच आहे. ऋग्वेदकाळी जरी काव्यरूप वाङ्मयाची निर्मिती झाली नव्हती तरी पुढे म्हणजे वैदिक काळात ती हळूहळू आकार घेऊ लागलेली दिसते. तरीपण काव्यदृष्ट्या त्यातील सौंदर्याचे रसग्रहण करण्याच्या प्रक्रियेस प्रारंभ होऊन शास्त्र-रूपात तिची परिणती होण्याची शक्यता निर्माण झालेली नव्हती. होणे शक्यही नव्हते. कारण समृद्ध कवितानिर्मिती होऊ लागली की तिच्याबरोबरच कवितेची मीमांसा आणि

चिकित्सा होऊ लागते. कवितेच्या उदयकाळीच असे घडते असे नाही; पण ज्यावेळी कविता एका विशिष्ट समृद्धीला, एका विशिष्ट अवस्थेला पोहोचते त्यावेळी तिची चिकित्सा करणे आणि काव्याची मीमांसा करणे शक्य होते आणि तीतून हळूहळू काव्यतत्त्वविचार आकाराला येऊ लागतो.

साहित्यशास्त्र हे एकदम निर्माण होत नसते तर काव्याच्या मुळाशी असलेल्या विशिष्ट तत्त्वजाणिवांचे एकत्रित स्वरूप न्याहाळणे, त्यांची व्यवस्था लावणे व त्यातून शास्त्रविचार जन्माला येणे शक्य असते. शास्त्रानुसार काव्यनिर्मिती होईल असेही नाही आणि जर तशी झाली तर ती उत्स्फूर्त, जिवंत राहणार नाही. कोणत्याही कलेचा शास्त्रविचार हा केव्हा आणि कसा आकाराला येतो ? कोणत्याही कलेतून किंवा कवितेतून कलावंतांनी अनुसरलेली जी विशिष्ट पद्धती (method) असते, तिचे विश्लेषण (analysis), तिचे संकलन आणि तिचे विशिष्ट पद्धत्यनुगामी व्यवस्थीकरण साहित्यशास्त्र करीत असते. वैदिक काळापासून परिणत होत आलेल्या कवितेचा विचार भरतमुनी आणि नंतर भामहाने केलेला आहे, असे आज आपण समजतो. पण भरतमुनीच्याही पूर्वी काव्यशास्त्रपर ग्रंथनिर्मिती झालेली होती. विष्णुधर्मोत्तर पुराणात इतर अनेक विषयांबरोबर नाट्य आणि काव्य यांचेही विवेचन आहे. गीत, आतोद्य, नृत्य, अभिनय, रूपक, प्रकार इत्यादीव्यतिरिक्त काव्यातील अलंकारांचे विस्तृत विवरण ह्या पुराणात आलेले आढळते. ह्या पुराणाच्या एका अध्यायात तर उपमा-अलंकाराखेरीज इतर सतरा अलंकारांच्या व्याख्या दिलेल्या आहेत. भरताच्या नाट्यशास्त्रानंतरही नवनवीन अलंकारांचे विश्लेषण होऊन पुराणाच्या रचनेच्या काळापर्यंत त्यांची संख्या अठरापर्यंत गेली होती, असे आपले मत प्रा. कंगले मांडतात. आजपर्यंत परंपरेने भामह, दंडी यांची रचना ही प्रमाण म्हणून मानण्यात येते. पण त्याहीपूर्वी असा प्रयत्न होत होता, इतकेच नव्हे, तर अत्यंत बारकाईने अलंकारांचे विवरण व प्रस्थापना होत होती, हे अनुमान लक्षात घ्यावे लागते. वेगवेगळ्या काळात विविध विचारवंतांनी काव्यशास्त्रात घातलेली भर लक्षात घेत असता त्या ग्रंथकारांच्या काळाची व कर्तृत्वाची निश्चिती अत्यंत समर्पक उतरली पाहिजे. अत्यंत संक्षिप्तता स्वीकारत असता विचाराचे सूत्र सुटू न देता व त्या त्या ग्रंथकारांचे वैशिष्ट्य टिपत असता प्रा. कंगले यांची चोखंदळ वृत्ती निदर्शनास आल्यावाचून राहात नाही.

नाट्याच्या संदर्भात उदयास आलेले शास्त्र कालांतराने स्वतंत्र होऊन त्यावर सुमारे एक हजार वर्षे अतिसमृद्ध अशी ग्रंथरचना होत आली आहे. संस्कृत साहित्यशास्त्राच्या संदर्भात सातव्या शतकापासून अकराव्या बाराव्या शतकापर्यंतचा काळ हा परम उत्कर्षाचा काळ होय. पण हा परम उत्कर्षाचा काळ ज्या उत्कृष्ट आणि अभिजात वाङ्मयामुळे सिद्ध झाला त्या वाङ्मयाचा, त्यातील प्रवाहांचा पुसटही उल्लेख प्रस्तुत ग्रंथात आलेला नाही. कोणत्याही भाषेत आणि कोणत्याही काळात वाङ्मय जर जिवंत, सळसळते आणि प्रत्ययकारी असेल तरच त्या वाङ्मयाच्या आधारे बांधले गेलेले शास्त्र हे जिवंत होऊ

शकेल! प्राचीन साहित्यमीमांसकांसमोर प्रामुख्याने कालिदासाची कविता होती. अभिजात काव्याची श्रेष्ठता ही अभिजात अशा शास्त्रनिर्मितीसाठी उपयुक्त ठरणे अपरिहार्यच समजावे लागेल. याच काळात पूर्ण परिपक्व व सर्वांगीण असे रूप संस्कृतातील काव्यतत्त्वविचाराला आले होते. एका विशिष्ट अवस्थेत पूर्णत्वास गेलेले हे शास्त्र पुढीलांनी अधिक पूर्णतेस नेले; याच काळात काव्यतत्त्वविचाराचा विकास आणि विस्तार झालेला दिसतो. भामह ते मम्मट या काळात संस्कृत काव्यतत्त्वविचाराला विशेष घनता (organic) व खोली (depth) आलेली होती. काव्यविषयक विविध संकल्पना आणि काव्यमूल्यविचार हा अधिक भरीवपणे या काळात झाला आहे. एकीकडे या काळातील साहित्यतत्त्वविचार हा रचनात्मक (formative) बदल घडवीत होता; तर दुसरीकडे घटनात्मक व्यवस्थापन करीत होता. आनंदवर्धन आणि अभिनवगुप्त यांनी वस्तुध्वनी आणि अलंकारध्वनीपेक्षा रसध्वनी श्रेष्ठ कसा हे काव्यातील अन्तर्गत आणि मूलभूत घटक लक्षात घेऊन सिद्धान्त-स्वरूप बनविला. आणि गंमत म्हणजे पुढील सर्व तत्त्वविवेचकांनी तो अनुसरला होता. तसा विचार ' प्राचीन काव्यशास्त्र ' या ग्रंथात झालेला नाही. वस्तुतः या ग्रंथाचे स्वरूप फक्त ओळखवजा असते तर गोष्ट वेगळी. काही विविध निष्कर्ष काढले जातात त्यावेळी काव्यनिर्मिती व त्या काव्यावर आधारित साहित्यतत्त्वविचार यांची सांगड कुठेतरी घातली जाणे आवश्यक होते. दीड-दोन हजार वर्षांच्या कालखंडात एका विशिष्ट टप्प्यावरच साहित्यशास्त्रविचार सर्वांगीण आणि स्वयंपूर्ण का झाला? याची मीमांसा होणे अगत्याचे होते व पुढील काळातील म्हणजे चौदावे, पंधरावे, सोळावे आणि सतरावे शतक हे तत्त्वविचाराच्या संदर्भात एका विशिष्ट कोंडीत का अडकले याचाही विचार अपेक्षित होता. तसा तो प्रस्तुत ग्रंथात झालेला नाही.

भामह आणि कुंतक यांनी केलेली काव्याची व्याख्या व त्यात मम्मटाने घातलेली भर यांचा विचार ' शब्द, अर्थ आणि उक्ती ' या प्रकरणात आला आहे. वैय्याकरण, मीमांसक आणि नैयायिक यांनी निर्माण केलेला स्फोटवाद संस्कृतसाहित्य-शास्त्रज्ञांना मान्य नव्हता. त्यामुळे स्फोटवादाचे समर्थन जरी कुणी केले नसले तरी आनंदवर्धनाचा त्याला असलेला अपवाद नजरेआड करून चालणार नाही. वस्तु>संकेत>शब्द हा जो अन्नंभटाने ' अयं शब्दः अयं अर्थः बोधव्यः इति ईश्वरेच्छा ' दंडक घातला तो आनंदवर्धनाने स्वीकारला होता. अभिधेपेक्षा लक्षणेचे असलेले वेगळेपण, लक्षणेचे विविध प्रकार, त्यातील प्रतवारी, अभिधा लक्षणा यांची शब्दनिष्ठ वृत्तिप्रवृत्ती या काहीशा व्याकरणाच्या कक्षेत येणाऱ्या जटिल विषयाची अतिशय मार्मिक पण हळुवार उकल ग्रंथकाराने केली आहे हे विशेष होय. आनंदवर्धनाला अनुसरत असता वाच्य, लक्ष्य आणि व्यंग्य या तीन शब्दवृत्ती प्रा. कंगले यांनी स्वीकारलेल्या दिसतात.

रीतिविचार व अतिशयोक्ती, वक्रोक्ती आणि स्वभावोक्ती याविषयी साहित्यशास्त्रज्ञांचे विचार किती एकांतिक होते व काव्याचे मूळ वक्रोक्तीत आहे या विचाराला

कुंतकाने केलेला विरोध व शब्दातील उक्तीचा काव्याच्या केवळ बाह्य स्वरूपाशी असलेला संबंध दुर्लक्षित करून, 'रीतिरात्मा काव्यस्य विशिष्टा पदरचना रीतिः विशेषो गुणात्मा' याच वामनाच्या सूत्राचा पगडा समकालीन विचारावर किती पक्का होता हे ग्रंथकाराने साधार दाखवून दिले आहे.

रीती, गुण आणि काव्यदोष यांच्या विवरणात काव्यदोष किती पद्धतीनी मानले गेले व त्या सर्वांत माहिमभट्टाची काव्यदोषचर्चा तांत्रिकतेत व्यग्र असली तरी विशेष मूलगामी वाटते, हा नवा विचार प्रा. कंगले यांनी मांडला आहे. 'तो एक रसज्ञ टीकाकार आणि स्वतः उत्कृष्ट कवी होता याचाही प्रत्यय येतो.'

भामह, दण्डी, वामन, रुद्रट, उद्‌भट, कुंतक यांनी शास्त्रवाचक आणि धर्मवाचक अशा दोन्ही दृष्टींनी अलंकार ही संज्ञा उपयोजिली होती. ज्यामुळे काव्याला शोभा येते, त्यात सौन्दर्य उत्पन्न होते. 'काव्यशोभायाः कर्तारो गुणाः' असेही वामनाने म्हटले आहे. गुणांशिवाय काव्यात शोभाच येणार नाही म्हणून ते नित्य आहेत व त्या मानाने अलंकार हे गुणांपेक्षा अनित्य आहेत. शब्द व अर्थ यांच्या साह्याने निर्माण होणाऱ्या काव्याचे शोभाधर्म अलंकारात अनुस्यूत असतात. त्यातही उपमा ही अलंकारांची जननी असून उपमा, रूपक, दीपक आणि यमक हे चार अलंकार प्रमुख असून बाकी त्यांचे भेदोपभेद आहेत. अनुप्रास आणि यमक याव्यतिरिक्त 'श्लेष' शब्दालंकारात गणला जातो. भामह आणि उद्‌भट श्लेषालाच 'श्लिष्ट' असे संबोधितात. भामहाच्या मते श्लिष्ट अलंकारात शब्द-श्लेषाच्या द्वारा उपमान व उपमेय यांचे ऐक्य साध्य होते. उद्‌भटाने शब्दश्लिष्ट आणि अर्थश्लिष्ट असे पोटभेद मानले आहेत. रस आणि भाव यांनी अन्वित झालेले रसवत् अलंकार असतात हे दण्डीचे मत आनंदवर्धनाने खोडून काढले आहे. त्याच्या-मते जेथे रसाच्या आविष्काराला प्राधान्य असते तेथे ध्वनिकाव्य समजावे, अलंकार समजू नये आणि जेथे मुख्यार्थाला प्राधान्य असून व्यंग्यार्थरूप रस गौण असतो तेथेच फक्त रसवत् अलंकार आहे असे समजावे.

प्रधानेऽन्यत्र वाक्याऽर्थे यत्राङ्गस्तु रसादयाः ।
काव्ये तस्मिन्नलंकारो रसादिरिति मे मतिः ॥

असे आनंदवर्धनाने ध्वन्यालोकात म्हटले आहे. अनेक अलंकारांची निर्मिती व त्यांचे विविध भेदोपभेद यामुळे काव्यशास्त्रात अलंकार हेच प्रधान अंग होय असा गैरसमज निर्माण झालेला होता. वास्तविक श्रेष्ठ कवितेत रसाविष्कार होत असता कविप्रतिभेमुळे त्याची योजना आपोआप होऊ शकते, ज्याच्यासाठी निराळा प्रयत्न करावा लागत नाही असाच अलंकार काव्यास शोभा आणतो. अलंकारांप्रमाणेच रसविचार आणि ध्वनि-सिद्धांत या दोन्ही प्रकरणांतून भरताचे रससूत्र, विभाव, अनुभाव आणि व्यभिचारीभाव यांचा स्थायीशी होणारा संयोग व त्यातून साधारणीकरणाची प्रक्रिया होऊन झालेली रस-प्रतीती व तिचा रसिकाने घेतलेला आस्वाद यांचा सविस्तर ऊहापोह प्रस्तुत ग्रंथात

आला आहे. अर्थात पूर्णतया अभिनवगुप्ताला प्रा. कंगले यांनी स्वीकारले आहे. असे करीत असता आठ ही रससंख्या व त्यात शांतरसाची पडलेली भर ? अभिनवगुप्ताला शांत रसाचा कोणता स्थायी अभिप्रेत होता ? अभिनवगुप्ताच्या समकालीनांनी त्याच्या विचारांचे केलेले खंडनमंडन कोणत्या स्वरूपाचे होते व अभिनवगुप्तानंतर सुमारे सोळाव्या-सतराव्या शतकात मधुसूदन सरस्वती व रूपगोस्वामी यांनी भक्तिरसाचा केलेला पुरस्कार या महत्त्वपूर्ण प्रश्नांचा विचार का केला गेला नसावा याचे आश्चर्य वाटते!

भरतापासून जगन्नाथ पंडितापर्यंतचा कालखंड स्वीकारल्यावर संस्कृत कवितेतील चढउतार व त्यांचे साहित्यतत्त्व-विचारात पडलेले प्रतिबिंब यांचा मेळ घालणे अधिक उपयुक्त ठरले असते. तेराव्या शतकात निर्माण झालेल्या भक्तिरसान्वित मराठी कवितेकडे किंवा रामचंद्र गुणचंद्र यांच्या 'सुखदुःखात्मको रसः' या अभिजात दृष्टिकोणाविषयी संस्कृत साहित्यशास्त्राने बाळगलेले मौन काय दर्शविते ? वस्तुध्वनी, अलंकारध्वनी यांचे पर्यवसान रसध्वनीत होत असता कोणती प्रक्रिया निर्माण झाली व त्या संदर्भात आनंदवर्धन व अभिनवगुप्त यांची धारणा काय होती ? प्राचीन संस्कृत साहित्यशास्त्राच्या संदर्भात हा विचार होणे अपेक्षित होते. त्यामुळे एक आधुनिक दृष्टी व सम्यक दृष्टिकोण (perspective) या शास्त्रविचाराला मिळणे आवश्यक झाले आहे. ॲरिस्टॉटलची ट्रॅजेडी व कॉमेडी आणि भरताच्या नाट्यशास्त्रातील भाण, प्रहसनादी हास्यप्रधान रूपके यांचा एका मर्यादित कक्षेत प्रा. कंगले यांनी विचार केलेला दिसतो. तसाच भक्तिरसाचा विचार करणे आवश्यक ठरते.

कल्पनाशक्तीचे कार्य, कल्पनासृष्टीवर औचित्याचे असलेले बंधन, काव्याच्या आशयातील नैतिक मूल्यांची जोपासना, ललित वाङ्मयाचा सामाजिक दृष्ट्या होणारा परिणाम या विविध संदर्भात प्रा. कंगले यांनी पौरस्त्य आणि पाश्चात्त्य विचारांतील चढ-उतार तपासून 'आधुनिक काळात प्रचीन काव्यशास्त्र असमाधानकारक वाटू लागले इतकेच नव्हे तर ते अपुरेही समजावे लागते' असा निर्वाळा दिला आहे तो सर्वमान्यच होईल. पण त्याची जी कारणपरंपरा दिलेली आहे ती समाधानकारक म्हणता येईल असे नाही. तरीही 'प्राचीन काव्यशास्त्र' या ग्रंथाचे विशेष अगत्य वाटते; कारण अत्यंत सुसूत्र आणि एकसंध असा प्राचीन साहित्यतत्त्व-विचार या ग्रंथात अतिशय सुलभ-रीतीने मांडण्यात आला आहे.

मराठवाडा संशोधन मंडळ वार्षिक १९७४ राधाकृष्ण रामचंद्र प्रकाशन,
संपादक शिरूरताजबंद, ता. अहमदपूर,
सुधाकर गणपती जोशी जि. उस्मानाबाद पृष्ठे ३२८, मूल्य २० रुपये

श्री. जोशी यांनी इतक्या विविध ज्ञानशाखांतील, इतक्या नामवंत विद्वानांचे लिखाण एकत्र आणलेले आहे की अशा निबंधसंग्रहाचे परीक्षण नाहीच, परिचय करून देणे हेही मोठे धाडसाचे काम आहे. या सगळ्या पसाऱ्याला गवसणी घालणे हे माझ्या-सारख्या सामान्याचे काम नव्हे याची जाणीव असूनही परिचय करुन देण्याचे काम मी पत्करले ते मराठवाडा संशोधन मंडळाच्या या कार्याचा गौरव करण्याची एक संधी म्हणून. प्रा. नरहर कुरुंदकर यांनी प्रास्ताविकामधे यासंबंधी व्यक्तविलेले आश्चर्य आणि संपादकांच्या संघटनाकौशल्याचे त्यांनी केलेले कौतुक यांच्याशी कोणीही सहमत व्हावे. मराठी व संस्कृत साहित्य, भाषाशास्त्र, व्याकरण, तत्वज्ञान, समाजकारण, पुरातत्त्व, शिलालेख, इतिहास अशा सर्व तऱ्हेच्या विषयांवर यात लेख आहेत. ते सर्व एका विशिष्ट कालखंडाविषयी अथवा फक्त मराठवाड्यासंबंधीच आहेत असेही नाही; त्यामुळे ग्रंथाला काहीसा विस्कळितपणा आला आहे अशी शंका मनाला चाटून जाते. परंतु यातील सर्वच लेख संशोधनपर आहेत, ते अधिकारी व्यक्तींच्या लेखणीतून उतरलेले आहेत आणि त्यांचा हा संग्रह ज्ञानक्षेत्रात महत्त्वाची भर घालीत आहे, इतक्या गोष्टी ध्यानात आल्या म्हणजे हा संग्रह नेहमीच्या चौकटीत नांदत नाही म्हणून सुरुवातीला वाटणारी रुखरुख नाहीशी होते आणि त्याचे सर्वव्यापी स्वरुप हा शाप नसून वरदानच आहे अशी खात्री पटते.

केवळ जिज्ञासा म्हणून इतर सर्वच शाखांतील लेख वाचत असताना जागवलेल्या एकदोन गोष्टी जाताजाता उल्लेखिणे फारसे अस्थानी ठरू नये. 'सुंदरकांड' या नावा-विषयी श्री. दिवेकर यांच्या लेखातील मुख्य प्रतिपादन आहे त्यापेक्षा कितीतरी थोडक्यात झाले असते.

श्री. पाटील हे समजतात त्याप्रमाणे गीताकारांच्या मनामधे वर्णसंकर आणि कर्मसंकर यांच्याविषयी समजुतीचा घोटाळा झालेला नाही. गीता उत्पन्न झाली त्यावेळी जी राजकीय-सामाजिक स्थिती होती ती ध्यानात घेतली तर वर्णसंकर ही नेहमी घडणारी गोष्ट होती आणि त्याच्या दुष्परिणामाविषयी समाजाच्या काही निश्चित कल्पना होत्या हे सहज समजू शकते. वर्णशुद्धता, इतकेच नव्हे तर वर्ण हीच कल्पना अशास्त्रीय अतएव त्याज्य आहे हे आता आपण मान्य केलेले आहे. परंतु ज्या काळात वर्ण ही आपपर भावाची निशाणी होती त्याकाळी निराळ्या वर्णाचा संकर झाल्यास प्रस्थापित धर्मात बदल होईल, त्याचा नाश होईल अशी भीती तत्कालीन विचारवंतांच्या मनात आल्यास

अनुक्रमणिका

आश्चर्य वाटू नये. आपण भूतकाळाविषयी बोलताना त्यावर वर्तमानाचा आरोप होणार नाही, याची काळजी घ्यावयास हवी.

स्थितिशील व गतिशील समाजांच्या मनोभूमिकांचा हाच प्रश्न थोड्या निराळ्या स्वरूपात प्रा. बारलिंगे यांच्या लेखात चर्चेला आलेला आहे. या दोन वृत्तींचा झगडा उद्‌भवल्यास गतिशील समाजाची विचारसरणी कशी असेल याविषयी प्रा. बारलिंगे यांनी व्यक्तविलेले अंदाज तंतोतंत खरे ठरत आहेत. मात्र अनिर्बंध आणि अमर्याद यातील सीमारेषा प्राध्यापक बारलिंगे समजतात तितकी सुस्पष्ट आणि स्थूल नाही.

डॉ. कानडे यांच्या रामदास वाङ्मयातील फारशीवरील निबंधात त्यांनी दिलेली फारसी शब्दांची यादी वाचताना, ' मराठी ' भाषेच्या घडणीची गंमत वाटते. या यादीतले कमीतकमी शंभर तरी शब्द आपल्या रोजच्या बोलण्यात इतक्यांदा येतात की भाषा-शुद्धी खरोखरीच करावयाची म्हटली तर काय परिस्थिती होईल ?

इतिहास, पुरातत्त्व याविषयीच्या लेखात डॉ चापेकर यांचा लेख सर्वांत उल्लेखनीय म्हणता येईल. मराठवाडा ही भूमी प्राचीन आहे, संतांची आहे असे आपण अनेकदा म्हटले तरी ' म्हणजे नेमकी किती, कशी ? ' असा प्रश्न विचारला तर उत्तर फार थोड्या ठिकाणी मिळते. पण चापेकर यांच्या लेखात तेर व त्याचा परिसर यांचा अत्यंत सुसंगत व सविस्तर इतिहास वाचावयास मिळतो.

भुसारी यांचा ' प्राचीन महाराष्ट्रातील जनपदे—प्रदेशविभाग ' हा लेख पुणे विद्यापीठात झालेल्या प्रबंधाचा उपयोग केला असता तर अधिक तपशीलवार व नेटका झाला असता.

कानोले यांनी नांदेड जिल्ह्याविषयी रित्ती आणि शेळके यांच्या संशोधनाचा दिलेला गोषवारा मनोरंजक आहे. डॉ. मिराशी यांनी मराठवाड्याचे व पर्यायाने मराठवाड्याचे आद्य सम्राट सातवाहन, त्यांच्या गोत्रावळीविषयी व कालनिर्णयाविषयी अद्ययावत संशोधनावर आधारलेली जी माहिती दिली आहे ती अभ्यासकांना उपयुक्त ठरावी. या लेखातील नीटनेटकी व व्यवस्थित मांडणी पाहिल्यानंतर करंदीकर यांच्या लेखातील अस्ताव्यस्त मांडणी आणि काहीसे असंबद्ध प्रस्तुतीकरण ग्रंथाच्या प्रामाण्याशी विसंगत वाटतात.

खुद्द संपादकाच्या प्रदीर्घ लेखाचा उल्लेख केल्याशिवाय हा परिचय पूर्ण होणार नाही. प्रास्ताविकात प्रा. कुरुंदकर यांनी म्हटल्याप्रमाणे हा लेख अशासाठी महत्त्वाचा समजावयास हवा की त्यात संस्कृत साहित्याच्या अभ्यासाची एक विशिष्ट दिशा दिसते; ती नवी आहे आणि असा बारकाईने अभ्यास होणे जरूर आहे.

शेवटी, अशा तऱ्हेचा अत्यंत वैविध्यपूर्ण संशोधनग्रंथ एकत्र करणाऱ्या संपादकांचे आभार मानणे आवश्यक वाटते.

—म. श्री. माटे

नाटककाराची कला जे. बी. प्रीस्टले यांच्या

अनुवादक 'दि आर्ट ऑफ दि ड्रॅमॅटिस्ट'. चा अनुवाद.

व. ह. गोळे, कॉंटिनेन्टल प्रकाशन, पुणे ३० किंमत ७ रुपये.

पुस्तकाच्या शीर्षकावरून यामध्ये नाटककार आणि नाट्यलेखन याविषयीच फक्त चर्चा असेल असा समज होण्याची शक्यता आहे. परंतु अनुक्रमणिका पाहिल्यानंतर हा समज दूर होतो. कारण या पुस्तकात नट, नाटककार, नाट्यगृह, प्रेक्षक इत्यादी रंगभूमी-संबंधातल्या विविध घटकांचा विचार प्रीस्टले यांनी केलेला दिसतो. प्रीस्टले हे आंग्ल रंगभूमीतील एक नाटककार. प्रथमश्रेणीचे नाटककार म्हणून त्यांचा उल्लेख नसला तरी, एकूण नाटककारांच्या यादीत एक लक्षवेधी नाव म्हणून निश्चितच आहे. प्रीस्टले यांचे नाट्यलेखन १९३२ च्या नंतर सुरू झाले. आपल्या नाट्यविशेषांनी त्यांनी प्रेक्षकांना आकर्षून घेतले. आपले नाट्यलेखन हे प्रयोगासाठी आहे, वाङ्मयनिर्मिती म्हणून नाही, अशी स्पष्ट भूमिका त्यांनी स्वीकारलेली होती. त्याच भूमिकेचा पाठपुरावा त्यांनी आपल्या नाट्यकृतीतून केलेला आहे. प्रीस्टले यांची नाट्यलेखनामागची प्रयोगदृष्टी जर मान्य केली किंवा समजावून घेतली तर त्यांच्या या पुस्तकातील नाट्यविषयक भूमिका आकळणे अवघड जात नाही.

प्रीस्टले यांनी बहुविध दृष्टिकोणातून नाट्यविषयक जे व्याख्यान दिले (आणि जे पुस्तकरूपाने प्रसिद्ध झाले) त्यामध्ये नाट्यानुभव, इंग्रजी रंगभूमीवरील वास्तववाद, नाट्यनिर्मिती करताना, नाटककार, नाटक आणि विद्यापीठीय विद्वान, इंग्रज लोक आणि रंगभूमी हे आणि असे काही विषय आपले लक्ष वेधून घेतात. विशेषतः नाट्यानुभवाची केलेली चर्चा. प्रीस्टले यांच्या मताने 'नाट्यानुभव' हा स्वतःची काही खास वैशिष्ट्ये असलेला अत्यंत उच्च दर्जाचा भावानुभव आहे आणि त्याचे आध्यात्मिक अनुभवाशी साधर्म्य आहे! कलावादाच्या संदर्भात ही उपपत्ती नवी नसली तरी पुनःपुन्हा तपासून पाहण्यासारखी आहे. विशेषतः आपल्याकडे सविकल्प समाधीची कल्पना मांडली गेली. त्यामध्ये समरसता आणि अलिप्तता, तद्रूपता आणि तटस्थता यांच्या समतोलाचा भाग अपेक्षित आहे. कलानंद हा ब्रह्मसहोदरानंद आहे असेही आपण प्राचीन काळापासून मानीत आलेलो आहोत. प्रीस्टले यांच्या मताने नाट्यानुभवातील भावानुभव हा आध्यात्मिक अनुभवाशी साधर्म्य साधणारा आहे, त्याचाही अर्थ जवळपास तोच असावा. या उपपत्तीची तपासणी करताना किंवा साधर्म्य शोधताना प्रीस्टले हे केवळ नाट्यानुभवाबद्दल बोलत आहेत याचे भान आपण ठेवले पाहिजे. प्रीस्टले यांच्या प्रतिपादनातील तटस्थता आणि तद्रूपता मान्य करूनही एका गोष्टीबद्दलची शंका मनात कायम राहतेच, ती म्हणजे नाटककाराच्या मनातील नाट्य-बीजांकुराच्या प्रवासाचे अंतिम साध्य प्रयोग हे जरी असले तरी ते एकमेव उद्दिष्ट असते का? मग त्या नाट्यकृतीचे वाङ्मयीन मूल्यांकन होत असते त्याचे काय? का त्या कलाकृतीकडे वाङ्मयीन दृष्टीने पाहायचेच

अनुक्रमणिका

नाही ? आणखी एक म्हणजे प्राचीन काळी असलेला आणि आता नव्याने आला आहे असे वाटणारा प्रेक्षकाचा सहभाग लक्षात घेता प्रयोगातील तद्रूपता—तटस्थता यांचा विचार वेगळा करायला हवा की नाही ?

दूरत्व-भावनेची (Alienation) ब्रेख्टची नाट्यविषयक सिद्धांत कल्पना प्रीस्टले यांना मान्य नाही. स्वतः ब्रेख्टलाही आपली सिद्धांतकल्पना किती तकलादू होती याची जाणीव कालांतराने झाली. परंतु अशी एक नाट्यानुभावाची पद्धती होऊ शकते हे मान्य करण्यास काहीच प्रत्यवाय नसावा. ' नाटक आणि विद्यापीठीय विद्वान ' या संदर्भात प्रीस्टले यांचे म्हणणे असे की, विद्यापीठात इंग्रजी वाङ्मय शिकविणारा टीकाकार (Eng. Lit. Critic of the Drama) रंगभूमीची वस्तुस्थिती नाकारण्याचा प्रयत्न करतो. तो रंगभूमीचे अस्तित्व स्वीकारीत नाही. नाटककाराला ग्रंथालयात बंदिस्त करून ठेवतो. ज्याला मी नाट्यानुभव म्हणतो त्याचे त्याला आकलन होत नाही आणि म्हणून त्याची मूल्ये आणि टीकात्मक निर्णय सर्वस्वी अवास्तव असतात...' या विद्यापीठीय टीकाकारांमुळे इंग्रजी नाटकाची हानी झाली आहे, असे सांगून विद्यापीठाने नाट्य-शिक्षण शाळा काढल्याखेरीज नाटकाला अभ्यासात विद्यापीठाने स्थान देऊ नये असाही इशारा देऊन ठेवला आहे.

अशा प्रकारचे नाट्यविषयक काही स्फुट आणि काही विस्ताराने विचार-प्रदर्शन प्रीस्टले यांनी केले आहे. त्यातल्या सर्वच विचारांशी सर्व पातळीवर आपण सहमत होऊच असे नाही. पण निदान आपल्या विचारांना चालना देण्याची, आव्हान आणि आवाहन करण्याची मौलिकता त्यामध्ये आहे एवढे मात्र निश्चित !

श्री. गोळे यांनी प्रीस्टलेच्या पुस्तकाचा अनुवाद करून एक महत्त्वपूर्ण कामगिरी केली आहे. नाट्य-अभ्यासकांच्या दृष्टीने ती कामगिरी महत्त्वाची आहे. आपल्याकडे नाट्यलेखन मोठ्या प्रमाणात होत असले तरी नाट्यविषयक चर्चात्मक-चिंतनात्मक लेखन फारच अल्प होते. त्यामुळे अशा प्रकारच्या चिंतनात्मक नाट्यविषयक पुस्तकांची आज निश्चयाने गरज आहे. आपल्याकडे जरी असे लेखन पुस्तकरूपाने मोठ्या प्रमाणात होत नसले तरी परकीय भाषेत होणाऱ्या अशा पुस्तकांचा अनुवाद ही देखील तितकीच महत्त्वाची गोष्ट आहे. अनुवादात दोन्ही भाषांतील शब्दांचा तोल राखावा लागतो याचे भान श्री. गोळे यांना आहे. त्यासंबंधीची जाणीव आणि काळजी त्यांनी निवेदनात व्यक्त केली आहेच. विशेषतः इंग्रजी धाटणीची वाक्यरचना आणि चुकीची शब्दयोजना असे प्रमाद घडू नयेत म्हणून त्यांनी जाणकारांचा सल्ला घेऊन त्यात आवश्यक ते बदल केले आहेत. इतकी काळजी घेऊनही एखादे इंग्रजी धाटणीचे वाक्य येऊनही जाते. (उदा. पृ. ९२ वरील वाक्य, काही वास्तववादी नाटके वास्तववादी संकेतानुसार रंग-भूमीवर सादर करणाऱ्यांनी रंगभूमीचे नुकसान केलेले नाही.) पण अशा अपवादात्मक एखाद्या-दुसऱ्या वाक्याचा विचार सोडल्यास अनुवाद त्रासदायक नाही. प्रीस्टले यांचा

मूळ विचार आपल्यापर्यंत पोहोचण्यास भाषेचा अडसर येत नाही. एखादे वाक्य इंग्रजीतून मराठीत नेमक्या अर्थाने येणे अवघड आहे याची प्रामाणिक कबुली श्री. गोळे यांनी (पृ. १३६ वर) दिलेली आहे, ही एक लक्षणीय गोष्ट आहे.

नाट्य अभ्यासकांच्या दृष्टीने आणखी एक गोष्ट महत्त्वाची आहे ती म्हणजे या पुस्तकाला श्री. गोळे यांनी लिहिलेली प्रस्तावना. प्रस्तावना औपचारिक नसून वास्तववादी इंग्रजी नाटक आणि रंगभूमी यांचा अभ्यासपूर्ण आढावा त्यात त्यांनी घेतला आहे. तो आढावा केवळ पुस्तकी नाही. इंग्लंडमधल्या वास्तव्यात त्यातली काही नाटके त्यांनी प्रत्यक्ष रंगभूमीवर पाहिली आहेत, कलाकारांशी-नाटककारांशी संवाद केला आहे. तो संवाद करीत असताना श्री. गोळे यांना मराठी नाटक आणि रंगभूमीचे भान आहे. त्यामुळे केवळ प्रीस्टले यांच्या एका इंग्रजी पुस्तकाचा अनुवाद इतकेच या पुस्तकाचे स्वरूप नाही. तर एका नाट्यविषयक जाणकार रसिकाने इंग्रजी रंगभूमीचा तितक्याच जाणकारीने विचारांचा दुवा सांधला आहे असे वाटते. म्हणूनच नाट्यविषयक प्रश्नांचा अभ्यास करणाऱ्या कोणाही व्यक्तीस अत्यंत उपयुक्त असे हे पुस्तक अनुवादित केल्याबद्दल श्री. गोळे धन्यवादास पात्र आहेत.

वि. भा. देशपांडे

महानुभाव साहित्य संशोधन : खंड १

डॉ. यू. म. पठाण

१९७३ मध्ये ज्या वैशिष्ट्यपूर्ण व महत्त्वपूर्ण अशा संशोधनात्मक ग्रंथांची भर पडली त्या ग्रंथांमध्ये डॉ. पठाणांच्या "महानुभाव साहित्य संशोधन : खंड १" या ग्रंथाचे स्थान लक्षणीय असे आहे.

डॉ. पठाणांचे पंधरा ग्रंथ आजपर्यंत प्रसिद्ध झालेले आहेत. त्यांची नुसती नावे जरी आपण वाचली तरीही त्या ग्रंथांनी प्राचीन मराठी संशोधनात्मक ग्रंथांमध्ये किती मौलिक भर टाकली याची आपल्याला साक्ष पटेल.

प्रस्तुत ग्रंथही त्यांच्या पूर्वीच्या ग्रंथावरच पाऊल टाकणारा असा आहे. यातील लेखांना यापूर्वी स्फुट स्वरूपात प्रसिद्धी मिळालेली असली, तरीही त्यांचे संकलन होऊन महानुभाव अभ्यासकांची त्या लेखांचा साकल्याने विचार करण्याच्या व अभ्यासिण्याच्या दृष्टीने सोय होणे हे अत्यंत महत्त्वाचे होते. या ग्रंथाच्या प्रसिद्धीमुळे ती झाली आहे.

या ग्रंथात एकूण पंधरा लेखांचा समावेश आहे. पैकी पहिला व शेवटचा सोडून सर्व संशोधनात्मक स्वरूपाचे आहेत. प्रत्येक संशोधनात्मक लेख हा "महानुभावा"वर एक नवा प्रकाश टाकणारा असा आहे.

या ग्रंथाच्या अंतरंगाचा जेव्हा आपण विचार करू लागतो, त्यावेळी त्यांचे हे लेख आपण पाच गटांमध्ये विभागू शकतो असे दिसते.

मूलभूत स्वरूपाचे संशोधनात्मक लेख या गटातील लेखात प्रधानतः कवी, कवीचा काल, त्याची गुरुपरंपरा व त्याच्या लेखनकृतीचा काल यांचा खंडन-मंडनाच्या रूपाने विचार करून अत्यंत सप्रमाण व तर्कशुद्धपणे विचार मांडण्यात आले आहेत. माझ्या. कल्पनेप्रमाणे या पहिल्या गटात खालील लेख समाविष्ट करता येतील :

(१) नवरस नारायण आणि त्याची परंपरा.
(२) कवी शिवमुनी
(३) कवी राघव
(४) शुकदेवचरित्र : नवे संशोधन

" नवरस नारायण आणि त्याची परंपरा " हा लेख म्हणजे स्वतः डॉ. पठाणांनी यापूर्वीच प्रसिद्ध केलेल्या 'नवरसनारायणकृत शल्यपर्व' या ग्रंथाच्या प्रस्तावनेचा प्रारंभीचा भाग आहे.

"यादवकाल "ही मराठीची ग्रंथनिर्मितीच्या दृष्टीने सुरुवात. एका अर्थाने बाल्यावस्था अशा प्रथमावस्थेत महानुभाव कवींनी टीकात्मक, चरित्रात्मक, आख्यानपर रचना करून विविध वाङ्मयप्रकार हाताळले. नरेन्द्रभास्कराच्या डोळ्यापुढे संस्कृत काव्याचे आदर्श होते. पण नवरस नारायणासारख्या महानुभाव कवीने " महाभारता "सारखे महाकाव्यच मराठीत आणावे, ही गोष्ट विशेष लक्षणीय आहे. म्हणून या कवीचे मराठीतील स्थान वैशिष्ट्यपूर्ण असे आहे. मराठी वाङ्मयाच्या इतिहासानेही त्याची म्हणावी तशी दखल घेतलेली दिसत नाही. श्री. वि. ल. भावे, कै. डॉ. य. खु. देशपांडे, डॉ. शं. गो. तुळपुळे यांनी या कवीचा विचार केला आहे. पण डॉ. पठाण म्हणतात त्याप्रमाणे, " या सर्व विद्वानांनी नवरस नारायणाची विस्तारपूर्वक माहिती दिलेली नाही." प्रस्तुतचा लेख वाचून मात्र नवरसनारायणाबद्दल आपल्याला निश्चितच अधिक काही मिळते. आपल्या लेखात अत्यंत तर्कशुद्धपणे नवरसनारायणाने व्यासकृत संपूर्ण महाभारतच मराठीत आणले असावे असे ते अभ्यासकांना सुचवून जातात.

आपल्या लेखाच्या उत्तरार्धात एका मूलभूत प्रश्नाची चर्चा त्यांनी केली आहे. " नवरसनारायण म्हणजेच शार्ङ्गधर भोजने काय ?" या प्रश्नाचा विचार श्री. भावे, कै. देशपांडे यांनी केलेला दिसतो. या दोघांची भूमिका " नवरस नारायणम्हणजेच शार्ङ्गधर भोजने " ही आहे, डॉ. पठाणांनी मात्र या भूमिकेचे खंडन करून शार्ङ्गधर भोजने हा नवरसनारायणाचा गुरू होता या विचाराचे मंडन केले आहे. पण लेखाच्या शेवटी संशोधनाला पूरक व चालना देणाऱ्या अशा त्यांच्या शंका प्रांजलपणे मांडल्या आहेत.

" दानव्रत " कर्त्या शिवमुनीच्या स्थळकालाबाबत " कवी शिवमुनी " या लेखात

त्यांनी अत्यंत महत्त्वपूर्ण अशी चर्चा केली आहे. आपल्या लेखाच्या उत्तरार्धात त्यांचे संशोधनपर लेखन शिवमुनींच्या गुरुपरंपरेवर केंद्रित होते, व एका महत्त्वपूर्ण अशा ओवीचा दाखला देऊन, "शिवमुनीस गोपीराजाचा प्रत्यक्ष उपदेश प्राप्त झाला नसला तरी त्यास अपरोक्ष उपदेश दृष्टांताद्वारा मिळाल्याने त्याने गोपीराजास आपला गुरू मानला असावा असे वाटते." असे विवेचन करून पुढे अत्यंत प्रांजलपणे म्हणतात, "हा तर्क निर्णायक नसून केवळ विचारार्थच पुढे मांडीत आहे."

"कवी राघव" या आपल्या संशोधनपर लेखात देखील त्यांनी कवीच्या काला-बाबत व गुरुपरंपरेबाबत विचार केला आहे. त्याच्या कालनिश्चितीबाबत कै. डॉ. देशपांडे व डॉ. तुळपुळे यांनी विचार केला असून त्यांनी या कवीचे 'वत्सला स्वयंवर' डोळ्यां-समोर ठेवून ते शके १६७६ मान्य करतात. डॉ. पठाण मात्र त्यांना उपलब्ध झालेल्या पोथीतील मूळ उतारा देऊन तो काळ १७७६ असावा असे सप्रमाण सिद्ध करूनही लेखाचा शेवट, "...अन्य काही पोथ्या उपलब्ध झाल्यास या विषयावर आणखी प्रकाश पडण्याची शक्यता आहे." या रीतीने करतात.

गुरुपरंपरेबाबतही त्यांनी मांडलेले मत अतिशय मूलभूत स्वरूपाचे असून एक नवाच विचार मांडणारे आहे. कै. देशपांडे व डॉ. तुळपुळे हे दोघेही राघवाला 'दीपराजा'चा शिष्य मानतात. कै. देशपांडे हे 'चक्रपाणी' असेही एक नाव सुचवतात. पण कै. देशपांडे यांची भूमिका ही गोंधळाची कशी आहे हे सिद्ध करून, मग त्यांच्या दोन्ही मतांचे खंडन करून, राघवाच्या गुरूचे नाव 'वाल्हेराज' असावे असे डॉ. पठाणांनी सूचित करून एका नव्याच संशोधनाचे बीज त्यांनी येथे पेरल्याचे दिसून येईल.

'शुक्रदेव चरित्र' बाबतही हेच दिसेल. या चरित्राच्या कर्त्याविपर्याचा ऊहापोह करून लेखाच्या उत्तरार्धात खिर्डी प्रतीशी त्यांना उपलब्ध झालेल्या गोपाळचावडी प्रतीची तुलना करून तिच्यातील वैशिष्ट्ये व सौन्दर्य त्यांनी मोठ्या अभ्यासपूर्णरीत्या स्पष्ट केली आहेत.

(२) वाङ्मयीन संशोधनात्मक लेख : या गटातील संशोधनात्मक लेख हे त्यांना उपलब्ध झालेल्या 'लोकसाहित्या'ला प्रकाशात आणण्यावरच प्रधानतः केंद्रित झाले आहेत. त्यांनी प्रकाशित केलेल्या या साहित्याचे कर्ते अ-नाम आहेत. अ-ज्ञात आहेत. त्यांचे व त्यांच्या कालाचे संशोधन हा पुन्हा संशोधनाचा स्वतंत्र विषय होऊ शकेल. अप्रकाशित व अज्ञात असणारे हे मौलिक साहित्य— 'लोकसाहित्य'—प्रसिद्ध करून संशोधनास चालना देण्याचे सामर्थ्य तसेच एकनाथांच्या वाङ्मयाचा प्रभावही उत्तर-कालीन महानुभाव साहित्यावर कसा पडला होता, हे स्पष्ट करण्याचा त्यांनी प्रयत्न केला आहे.

महानुभावीयांनी विविध वाङ्मयप्रकारांतून रचना केली आहे, परंतु महानुभावपंथाच्या बऱ्याच उत्तरकालात एकनाथांच्याप्रमाणेच हे कवीही उपदेशपर रूपकात्मक रचना करीत होते असे दिसते. नाथांप्रमाणेच रूपकात्मक परिभाषेत महानुभावीय कवी अध्यात्मज्ञान

किंवा पंथीय तत्त्वज्ञान जनसामान्यांपर्यंत पोहोचवीत होते असे दिसते.

आपल्या 'महानुभावांचे लोकसाहित्य' या लेखात पंथीय उद्बोधनाच्या प्रेरणेतून जन्माला आलेल्या महानुभावीय भारुडांचा त्यांनी दोन उदाहरणे देऊन उत्कृष्टरीत्या परिचय करून दिला आहे. या दोन्ही रचना वाचून कोणालाही नाथांच्याच भारुडाची आठवण व्हावी.

'एक महानुभाव अर्जदास्त' हा लेखदेखील नाथांची आठवण करून देणारा आहे. नाथांनी विविध प्रकारची रूपके रचली. त्यात त्यांनी लयबद्ध गद्य जन्माला घातले.

'कमळाइसाचा धावा' व 'हसुबाई सैंवर' हे दोन या गटातील लक्षणीय संशोधनात्मक लेख. यांचेही कर्ते अज्ञात आहेत.

महानुभावियांनी भारुडाप्रमाणेच या 'धाव्या'चेही जतन मुखपरंपरेनेच केले. म्हणूनच डॉ. पठाण, "अशा प्रकारची रचना म्हणजे एक प्रकारचे लोकसाहित्य"च होय असे म्हणतात.

'कमळाइसाच्या धाव्या'ला 'लीळाचरित्रातील' तीन लीळांची नुसती पार्श्वभूमीच आहे असे नव्हे, तर या लीळांमध्ये व 'धाव्या'त शब्दसाधर्म्य व आशयसाधर्म्य आढळते., तर लीळाचरित्रा'तील 'विव्हावो–स्वीकारू' हीच लीळा ओवीतून प्रकटते. 'लीळाचरित्रा'शी या दोन्ही काव्यांचा अतूट संबंध स्पष्ट करून अत्यंत मार्मिक असा मुद्दा मांडला आहे. "'लीळा' ह्याही एका अर्थाने लोक-साहित्यच होत......त्या अत्यंत लोकप्रिय झाल्या......अशा प्रकारे 'लोकसाहित्या'तून पुन्हा महानुभावीयांनी 'लोकसाहित्या'चीच निर्मिती केली." हा विचारच मराठीत नवा आहे.

(३) महानुभाव पंथावर प्रकाश टाकणारे संशोधनात्मक लेख : या गटातील लेख प्रधानतः महानुभाव पंथाविषयीच्या प्रचलित समजावर केंद्रित होतात आणि एक नवा दृष्टिकोण मांडतात. 'महानुभाव दर्शनप्रकाश' व 'पेगांबरी मत' या दोन्हीतील संशोधन हे पंथाविषयीचा–महानुभाव सांप्रदायिक संकुचित वा आत्मकेंद्रित वृत्तीचे होते, असा एक गैरसमज प्रचलित होता–(डॉ. पठाण) – हा गैरसमज दूर करण्याचा प्रयत्न करणारे आहेत. या पंथीयांनीही सांख्य, वेदांत, कुंची दर्शन, लिंग दर्शन, (लिंगायत पंथ) इतकेच नव्हे, तर मुसलमान दर्शनाचाही विचार केल्याचे या दोन लेखांमध्ये डॉ. पठाणांनी मूळ उतारे देऊन सिद्ध केले आहे.

'मुनिव्यास कोठी आणि ओटे–बांधणी' हा लेखही असाच महत्त्वपूर्ण आहे. डॉ. कोलते यांच्या 'नवीन ओटे बांधणीचा प्रश्नच मुळी उद्भवत नाही' या निष्कर्षाचे खंडन करून प्रचलित असलेल्या मुनिव्यास कोठी यांनी यवन बादशहाच्या मदतीने ओटे-बांधणी केली या वृत्तांताला लेखी पुरावा यापूर्वी उपलब्ध झालेला नव्हता, तो प्रथमच डॉ. पठाणांनी प्रसिद्ध केला आणि म्हणून डॉ. कोलत्यांनाही त्यांच्या मताचा 'पैठणच्या वृद्धाचारा'तील वृत्तांताच्या अनुरोधाने पुनर्विचार करावा लागेल.' असे

म्हणावेसे वाटते.

याच गटातील ' उत्तर पेशवाईतील एक महानुभाव आज्ञा-पत्र ' या लेखाला पंथीय-दृष्ट्या अधिक महत्त्व आहे, ' वेद चार की सात ' हा या आज्ञापत्रातील ' कलहा 'चा एक प्रमुख मुद्दा. आज्ञापत्र हे मुळातून दिलेले असल्याने अभ्यासकांची सोय झाली आहे. आणि तसेच ' महानुभाव वैदिक की अवैदिक ' या विचारकलहाला डॉ. पठाण यांनी एक दिशा दाखविली आहे.

(४) **संशोधनपूर्ण पण मूल्यमापनात्मक लेख :** हा फक्त ' श्रीऋद्धिपूर माहात्म्य ' याच एका लेखाचा गट आहे. या ग्रंथाचे खऱ्या अर्थाने डॉ. पठाणांनी संपादन केले आहे व प्रस्तुतचा लेख म्हणजे ' श्रीऋद्धिपूरमाहात्म्य ' या ग्रंथाची प्रस्तावना आहे. लेखाच्या उत्तरार्धात डॉ. तुळपुळ्यांनी संपादून रसवत्तेबाबत गौरविलेल्या नारोव्यासकृत ' ऋद्धिपूर वर्णना 'शी प्रस्तुत ग्रंथाच्या रसवत्तेची तुलना करून, त्या ग्रंथाच्या तुलनेत रसवत्ता कशी अधिकतम आहे व प्रस्तुत ग्रंथामुळे "माहात्म्यपर ग्रंथाच्या कक्षा निश्चितपणे विस्तारल्या आहेत. रुंदावल्या आहेत. तो काव्यदृष्टीही अधिक काही देणार आहे." असे मत त्यांनी मांडले आहे. म्हणूनच म्हणावेसे वाटते, की हा लेख समीक्षणाच्याही पातळीवर गेला आहे.

(५) **निखळ समीक्षणात्मक लेख :** या गटात ' लीळा : प्राचीन चरित्रात्मक लेखनाचे एक माध्यम ' व ' श्रीगोविंदप्रभूंचे व्यक्तिमत्त्व ' हे दोन लेख येतात. दुसऱ्या लेखात गोविंदप्रभूंचे एकसंध व्यक्तिमत्त्व शोधण्याचा प्रयत्न आहे, तर पहिल्या लेखात ' लीळाचरित्रा 'तील ' लीळां 'चा एका वेगळ्याच दृष्टीने विचार करण्याचा प्रयत्न आहे, असा विचारही मराठी समीक्षेत नवीन आहे.

एक विचार येतो, जर हे दोन समीक्षणात्मक लेख या ' संशोधन ग्रंथा 'त समाविष्ट केले नसते तर ?—तर प्राचीन मराठी वाङ्मयाच्या इतिहास-लेखनाला महानुभाव पंथा-विषयी व साहित्याविषयी इतकी मोलाची महत्त्वपूर्ण, मूलभूत संशोधनात्मक माहिती पुरविणारा हा ग्रंथ उणा पडणार होता काय ?

—प्रा. अरुण प्रभुणे

अनुक्रमणिका

महाराष्ट्र-साहित्य-पत्रिका सूची

अंक १८९ एप्रिल १९७४ ते अंक
१९३-१९४ सप्टेंबर १९७५ अखेर

लेख : पृ. अंक

महाराष्ट्र-साहित्य-पत्रिका

माहितीपत्रक तक्ता ४ — नियम ८

१. **प्रसिद्धीस्थान :** महाराष्ट्र-साहित्य-परिषद, टिळक रस्ता, पुणे ३०.

२. **प्रसिद्धीप्रकार :** त्रैमासिक.

३. **मुद्रणस्थळ :** चिं. स. लाटकर, कल्पना मुद्रणालय, पुणे ३०
राष्ट्रीयत्व : भारतीय,
पत्ता : ४६१/४ शिवपार्वती, सदाशिव, पुणे ३०.

४. **प्रकाशक आणि मुद्रक :** रा. ज. देशमुख
राष्ट्रीयत्व : भारतीय
पत्ता : महाराष्ट्र-साहित्य-परिषद, टिळक रोड, पुणे ३०.

५. **संपादक :** भालचंद्र दिनकर फडके
राष्ट्रीयत्व : भारतीय.
पत्ता : पुणे विद्यापीठ क्वार्टर्स, पुणे ७.

६. **मालकी :** महाराष्ट्र-साहित्य-परिषद, टिळक रस्ता, पुणे ३०.

मी, रा. ज. देशमुख असे जाहीर करतो की, मी वर दिलेली माहिती बरोबर व खरी आहे.

रा. ज. देशमुख
१५ मार्च १९७६ कार्यवाह, म. सा. परिषद,

प्रकाशक : श्री. रा. ज. देशमुख, कार्यवाह, महाराष्ट्र-साहित्य-परिषद, टिळक रस्ता, पुणे ३०.
मुद्रक : चिं. स. लाटकर, कल्पना मुद्रणालय, 'शिव–पार्वती'
४६१/४ सदाशिव पेठ, पुणे ३०

महाराष्ट्र साहित्य पत्रिका

संपादक
डॉ. भालचंद्र फडके

प्रकाशक
रा. ज. देशमुख, कार्यवाह

मुद्रक
चिं. स. लाटकर
कल्पना मुद्रणालय

मुखपृष्ठ छायाचित्र ©
देवीदास बागूल

R. N. 6398/57

अनुक्रमणिका

ध्या ८

श्रीमत्काहागणेशाबा गुरवे नमः ॥ नमोध्यायः ॥ तवि अवधान येकलें दिजे ॥ मग सवें सु
खासि पात्र होइजे ॥ हें प्रतिज्ञोत्तर माझें ॥ उघडें आइका ॥१॥ परि प्रौढि न बोलें हो जि
तुह्मी सर्वज्ञांच्या समाजीं ॥ दे यावें अवधान हें माझी ॥ विनंति वर्णिसकळ गिन्हि ॥२॥ कां
जें लेकुरे याचेनि लळे स्सरति ॥ मनोरथाचे मनोरे पुरति ॥ जरि मां हेरें श्रीमंते होति ॥ तु प
रे सिं ॥३॥ तुमच्या दिठिवेयाचिये बोलें ॥ सासिं नले प्रसंन्न तेचे मळे ॥ ते साउलि दे
खोनि लोळे ॥ श्रोतु जिमी ॥४॥ प्रभु तुह्मि सुखामृताचे डोहो ॥ ह्मणौनि आहिंआ
वीर पुलिया स्वेच्छा बोल्हावोळाहो ॥ येथाहि सळगि करुं बिहों ॥ तरि निवोकें पां ॥५॥ नां
तरि बाळकें बोबडे बोलिं ॥ कां वांकुडें वितुका पाउलिं ॥ चोज करुनि माउलि ॥ रिझे
जेवि ॥६॥ तेवि तुह्मी संतांचा पडियावो ॥ केसेनि ओळौतहि नवरि हो ॥ या बहु वा अव
कियाजी आहो ॥ सलगी करिता ॥७॥ वांनु निमां सिये बोलें तिये योग्यते ॥ तुह्मीं स

॥ श्रीज्ञानेश्वर विशेषांक ॥

|| संपादक : डॉ. भालचन्द्र फडके ||

|| संपादन-समिती ||

|| प्रा. गंगाधर गाडगीळ || प्रा. कृ. ब. निकुम्ब || श्री. व्यंकटेश माडगूळकर ||
|| प्रा. रमेश तेंडुलकर || डॉ. वा. वा. दातार || श्री. रा. ज. देशमुख, निलेगावकर ||

|| महाराष्ट्र राज्य साहित्य-संस्कृती मंडळ पुरस्कृत महाराष्ट्र साहित्य परिषदेचे मुखपत्र ||

|| अंक १९३–१९४ || चैत्र–भाद्रपद १८९७ || एप्रिल ते सप्टेंबर १९७५ || २० आक्टोबर १९७५ || मूल्य : दहा रुपये ||

|| प्रकाशक || श्री. रा. ज. देशमुख, कार्यवाह महाराष्ट्र-साहित्य परिषद, टिळक रस्ता, पुणे ३० ||
|| मुद्रक || चिं. स. लाटकर, कल्पना मुद्रणालय, 'शिव-पार्वती', ४६१/४ सदाशिव पेठ, पुणे ३० ||

॥ अनुक्रमणिका ॥



卐



॥ श्रीज्ञानदेवाय नमः ॥

श्री. गणेशाय नमः । श्रीज्ञानदेवाय नमः । आता ऐका ज्ञानदेवाची कथा. ज्ञानदेवांचा जन्म झाला. त्याला आज सातशे वर्षे नाहली. त्यानिमित्त आदरांजली वाहण्याचा 'पत्रिके'चा संकल्प ! तो सिद्धीस गेला तो ज्येष्ठ आणि नव्या पिढीतील अभ्यासकांच्या साहाय्यामुळे ! आम्ही सर्वांना नम्रपणाने आवाहन केले ! सर्वांनी आपापल्या प्रवृत्तीनुसार श्रीज्ञानदेवांची गंधपुष्पांनी पूजा बांधली ! कुणी त्यांच्या वाङ्मयीन कर्तृत्वाचे मूल्यमापन केले, कुणी त्यांच्या वाङ्मयाचा भाषिक दृष्टीने अभ्यास केला, कुणी त्यांच्या तत्त्वज्ञानाचा मागोवा घेतला ! सर्वांचे प्रयत्न सफळ संपूर्ण होवोत ! या मराठी माणसाला 'प्रकाशाची' वाट गवसो !

महाराज, श्रीज्ञानदेवांचा महिमा काय वर्णावा ! ते तर ज्ञानियांचे राजे, संतमंडळाचे चक्रवर्ती आणि क्रांतदर्शी कवी ! त्यांनी आत्मसाक्षात्काराचा अनुपम सोहळा अनुभवला. आपल्या चिंतनाला अक्षरदेह दिला तो 'ज्ञानेश्वरी'च्या रूपाने ! जीवन्मुक्त संतांना स्वानुभवाच्या पक्वान्नाचे ताट वाढून दिले ते अमृतानुभवाच्या रुपाने ! अवघाचि संसार सुखाचा व्हावा म्हणून पिढ्यान् पिढ्या पुरून उरेल एवढी 'अभंग' संपत्ती तृषार्त प्रापंचिकांच्या हवाली केली. आर्त, जिज्ञासू, अर्थार्थी आणि ज्ञानी अशा सर्वांनाच 'ज्ञानेश्वरी'ने अक्षय्य सुख दिले !

म्हणून म्हणतो महाराजा, ज्ञानेश्वरांनी मराठी माणसाला दिलेले हे विचारधन तुमच्या आमच्या जीवितयात्रेतील पाथेय आहे. श्रीज्ञानदेवांचे मराठी भाषेवर अपरंपार प्रेम ! लोकभाषेचा अंगीकार केल्याशिवाय समाजाच्या सर्व थरांत ज्ञानाचा दिवा कसा प्रज्वलित करता येईल ? सर्व विद्यांमध्ये श्रेष्ठ विद्या ब्रह्मविद्या होय ! तिचा सुकाळ मराठीच्या नगरीत व्हावा हे त्यांचे स्वप्न. त्यांचे 'पसायदान' किती सुरेख आहे ! ते

म्हणतात, "दुष्टांचा दुष्टपणा नाहीसा होऊन सर्वांस सत्कर्मांविषय.————.म होवो. भूतमात्रात परस्परांविषयी प्रेम निर्माण होवो. दुरितांचा अंधार नष्ट होऊन या विश्वाला स्वधर्माचा सूर्य दिसो. कर्तव्यकर्माचरणामुळे जो जे इच्छील ते त्याला मिळावे." केवढी भव्य, दिव्य आकांक्षा!

श्रोतेहो! श्रीज्ञानदेव युगकवी होते. 'आमचा देश गमावू पण आम्ही आमचा शेक्सपिअर गमावणार नाही' असे कुणी टोपीकराने म्हटले आहे ना? पण महाराज, आपण कधी देशही गमावणार नाही आणि ज्ञानेश्वरही गमावणार नाही. 'ज्ञानकर्मभक्ती'समन्वित योग हा त्यांच्या काव्याचा विषय! या विषयाला कवेत घेणारी त्यांची शब्दकळा केवढी श्रीमंत आहे! त्यांचा रसाळ शब्द म्हणजे अमृताचा कल्लोळ! अमृताशी पैजा जिंकेल असा मराठी बोल! अरूपाला रूप देण्याची शक्ती असलेला मराठी बोल! अशी श्रीमंत शब्दशक्ती ज्ञानदेवांजवळ होती. म्हणून महाराजा, त्यांनी ब्रह्मविद्येचे भांडार मुक्त केले. श्रोत्यांना राणिवेपदी बैसवून त्यांच्या चरणाशी बसून आपण ज्ञानसंकीर्तन करीत आहोत अशी त्यांची विनम्र भूमिका!

ज्ञानेश्वर म्हणजे अलौकिक सिद्ध पुरुष! त्यांच्या वृत्तीला अहंकाराचा वारा स्पर्श करीत नाही. 'विश्व हे माझे घर' अशी त्यांची वृत्ती! सारे जीवित उजळून टाकणाऱ्या प्रकाशस्वरूप धर्माचे ज्ञान त्यांना समजावून सांगावयाचे आहे. समतेचा ध्वज त्यांना उभा करावयाचा आहे. उच्चनीच भाव गळून पडावा व परस्परांत मैत्रभाव उत्पन्न व्हावा ही त्यांची मनीषा! त्यांनी आपल्या विचारात भर दिला शुचितेवर, स्वधर्माचरणावर! 'कर्मे ईशु भजावा' हे त्यांच्या विचाराचे सूत्र! जी कर्मे आचरावयाची ती फलाशारहित कर्मे हवीत!

महाराज, स्वतःपुरते जगणारा माणूस ज्ञानदेवांच्या कल्पनेत नव्हता. रंजल्यागांजलेल्यांना दिलासा देणारा, दुःखितांना परमार्थाची वाट दाखविणारा, आत्मोद्धाराबरोबरच इतरांचा उद्धार करू पाहणारा क्रियावान ज्ञानी माणूस त्यांच्यासमोर होता. ज्ञानदेवांना सांगायचा होता तो अध्यात्मनिष्ठ मानवतावाद! त्यांच्या मते योग म्हणजे चित्ताचे समत्व, अंतर्जीवनातील सुसंवाद! अशा प्रकारचा योग हीच परमार्थाची गुरुकिल्ली!

मध्ययुगीन धर्मजीवनात एक नवे पर्व सुरू झाले ते ज्ञानेशांच्या भक्तिविचारामुळे! त्यांची भक्ती साधन–भक्ती नाही, ती ज्ञानोत्तर भक्ती आहे. या सर्व विश्वात ईशतत्त्व भरून राहिले आहे. हे विश्व परमेश्वराचे स्फुरण आहे! विश्वही खरे आणि ईशही खराच! विश्वाशी तादात्म्य पावणे हीच भक्ती!

श्रीज्ञानदेवांचा विचार हा आमचा महान वारसा! त्यांचा विचार हाच आमच्या जगण्याचा मंत्र! श्रोतेहो, या ज्ञानदेवाला समजावून घेणे किती अवघड! त्यांच्या शब्दात मंत्रशक्ती आहे! या महान स्थितप्रज्ञाला, श्रेष्ठ कवीला आम्ही नम्रपणे अभिवादन करतो! 'ज्ञानेश्वरी'सारखे

श्रीमंत माहेर मराठीला लाभले आहे. कारण येथेच डोळ्यांचे डोळे सरतात, मनोरथांचे मनोरथ पुरतात, डोळियाचा डोळा उघडतो !

म्हणून श्रोतेहो ! ज्ञानदेव बरोबर असले की अध्यात्माची कठीण वाट सोपी होते, अंधारातून प्रकाशाचा मार्ग स्वच्छ दिसतो, आत्मसुखाची पहाट पाहता येते, मुक्तीचा आनंद भोगता येतो !

॥ इति श्री भालचंद्र फडके संपादितं ज्ञानदेवसंकीर्तनं नाम प्रथमोध्यायः वाचकार्पणमस्तु ॥

॥ संपादकीय टीपा ॥

। श्री. भाऊसाहेब खांडेकरांना 'ज्ञानपीठ' पारितोषिक ।

महाराष्ट्राचे लोकप्रिय कादंबरीकार श्री. वि. स. ऊर्फ भाऊसाहेब खांडेकर यांना यंदा ज्ञानपीठाचे एक लाख रुपयांचे पारितोषिक मिळाले याचा आम्हा सर्व मराठी भाषिकांना अभिमान वाटतो. कथा, कादंबरी, लघुनिबंध, टीका इत्यादी क्षेत्रांत आज जवळ जवळ पन्नास वर्षे ते लेखन करीत आहेत. 'ज्ञानपीठाने' त्यांच्या साहित्यसेवेबद्दल हे पारितोषिक देऊन आपली कृतज्ञताव्यक्त केली आहे. सर्वसामान्य माणसाचे दुःख जाणणाऱ्या, प्रत्येक पिढीच्या वाङ्मयाशी समरस होणाऱ्या, श्रेष्ठ जीवनमूल्यांचा पुरस्कार करणाऱ्या या श्रेष्ठ आणि ज्येष्ठ लेखकावर मराठी माणसाने असीम प्रेम केले आहे. १९४१ साली त्यांना मिळालेले मराठी साहित्यसंमेलनाचे अध्यक्षपद, भारत सरकारने त्यांना दिलेला पद्मभूषण हा किताब, साहित्य अकादमीने त्यांची 'फेलो' म्हणून केलेली निवड असे एकापाठोपाठ एक सन्मान त्यांना लाभले. त्यांच्या 'ययाती'ने साहित्य अकादमीचे पारितोषिक पटकावले आणि आता ज्ञानपीठाचे पारितोषिक मिळवून एक नवा विक्रम केला आहे. त्यांची 'ययाती' ही कादंबरी म्हणजे त्यांच्या चिंतनाचा आविष्कार आणि त्यांच्या साहित्यविषयक भूमिकेचे फलित ! आपल्या लेखनातून त्यांनी पांढरपेशा मध्यम वर्गीय माणसांची सुखदुःखे, त्यांची स्वप्ने, त्यांच्या आकांक्षा, त्यांचा ध्येयवाद याचे चित्रण केले. मध्यमवर्गीय जीवनाचे भाष्यकार असा त्यांचा लौकिक आहे. 'ययाती'च्या रूपाने त्यांनी जीवनभाष्य केले आहे.



कलासुगंध साहित्यसंघ व लायन्स क्लब कराड यांच्या विद्यमाने सौ. ज्योत्स्ना देवधर यांच्या अध्यक्षतेखाली महाराष्ट्र कथालेखिका संमेलन पार पडले. घरंगेच्या काठी, कल्याणी इ. कादंबऱ्या लिहून ज्योत्स्नाबाईंनी लोकप्रियता मिळविली होतीच. शिवाय गेली सात-आठ वर्षे त्या कथालेखन करीत आहेत. स्त्रीच्या वेदनांचे चित्रण करणाऱ्या या लेखिकेला अध्यक्षपद मिळाले हे उचितच झाले. त्यांनी या व्यासपीठावरून आपल्या मनात वोळत असणारे विचार विस्कळितपणे पण मनमोकळेपणाने सांगितले आहेत. "आम्ही परक्यांच्या कल्पनांवर जगत नाही याचा अभिमान वाटतो." असं त्या म्हणतात आणि पुरुषांचे लेखन अधिक सकस, अधिक नवीन, अधिक प्रयोगक्षम आहे असे जे म्हटले जाते त्यांच्या मागे उसनवारी आहे असे गमतीदार विधान त्या करतात. मातीशी नाते सांगणाऱ्या कुठल्याही लेखनाचे नेहमीच कौतुक होत असते. खरी तक्रार अशी आहे की, बहुसंख्य मराठी लेखक आणि लेखिका मातीशी नाते सांगू शकेल असे लेखन करीत नाहीत. असो.

साहित्य-संमेलनाध्यक्ष दुर्गा भागवत।

कऱ्हाड येथे ६, ७ व ८ डिसेंबर १९७५ रोजी अखिल भारतीय मराठी साहित्य संमेलनाचे एक्कावन्नावे अधिवेशन भरणार आहे. या संमेलनाच्या अध्यक्षपदी श्रीमती दुर्गा भागवत यांची निवड स्वागत समितीने केली याचा आम्हांस अतिशय आनंद होतो. त्यांचे मनःपूर्वक अभिनंदन! 'लोकसाहित्य' हा त्यांच्या चिंतनाचा प्रमुख विषय! लोकसाहित्याचा सखोल अभ्यास करीत राहणाऱ्या त्या ज्येष्ठ मराठी लेखिका आहेत. पांढरपेशा स्त्रीचे चित्रण करावयाचे असो किंवा महाभारतातील व्यक्तींचे चित्र रेखाटावयाचे असो किंवा आदिवासी, वन्य जमातीतील स्त्री-पुरुषांची चित्रे रंगवायची असोत दुर्गाबाई त्यातला 'माणूस' शोधतात. त्यांचे ललितगद्य म्हणजे त्यांच्या चिंतनशील व्यक्तिमत्त्वाचा आविष्कार! दुर्गाबाई खऱ्याखुऱ्या विवेकवादी लेखिका आहेत. आपल्या बुद्धीला जे पटले, आपल्याला जे उत्कटपणे जाणवले ते निर्भयपणे व्यक्त करतात. त्यांची वृत्ती 'सत्यप्रिय' आहे. ज्ञानोपासनेत त्या सदैव मग्न असतात. रॉयल एशियाटिक सोसायटीच्या ग्रंथालयातील पुस्तकांच्या ढिगाऱ्यात लेखन-वाचनात दंग असलेली त्यांची मूर्ती सर्वांच्या ओळखीची आहे.

प्रा. गं. वा. सरदार यांचे अभिनंदन!।

ऑक्टोबरच्या २५ व २६ तारखेला मुंबई व उपनगर साहित्य संमेलनाचे अधिवेशन भरत आहे. या अधिवेशनाचे अध्यक्षपद मराठीतील



ज्येष्ठ समीक्षक आणि विचारवंत प्रा. गं. बा. सरदार हे भूषवीत आहेत. साहित्य आणि समाज हे प्रा. सरदार यांच्या चिंतनाचे विषय ! एक विशिष्ट वैचारिक भूमिका घेऊन ते जे लिहितात ते नेहमीच विचाराला गती देणारे असते. आगरकर, न्या. रानडे इत्यादिकांच्या सामाजिक विचारांचे मूल्यमापन ते अतिशय निकोप दृष्टीने करतात. ज्ञानदेवांच्या जीवननिष्ठेचा चिकित्सकपणे शोध घेतात. त्यांची भूमिका कधीच आग्रही नसते. ते जे लिहितात ते प्रमाणे देऊन ! त्यांचे लिहिणे–बोलणे नेहमीच प्रचीतीचे असते.

‘मौज-प्रकाशन संस्थेचे अभीष्टचिंतन !।

‘मौज प्रकाशन’ संस्थेने नुकत्याच आपल्या प्रकाशन-व्यवसायाची पंचवीस वर्षे पूर्ण केली. या प्रकाशन संस्थेचे श्री. वि. पु. आणि श्री. पु. भागवत हे प्रमुख सूत्रधार ! जे जे दर्जेदार तेच प्रसिद्ध करू असा त्यांचा सतीचा वसा ! मर्ढेकरांच्या कविता, बनगरवाडी, गारंबीचा बापू, माणूस जेव्हा जागा होतो, सौंदर्यमीमांसा, व्यासपर्व, गोतावळा अशी कितीतरी उत्तमोत्तम पुस्तके ‘मौज प्रकाशन’ संस्थेने प्रसिद्ध केली. आकार, सजावट, मांडणी, मुखपृष्ठ इ. सर्व बाबतींत वेगळेपणा प्रत्ययास येतो. श्री. पु. हे एक जाणकार चोखंदळ वाचक आहेत. त्यांची गुणग्राहक दृष्टी पुस्तकाचे सौंदर्य बरोबर हेरते. लेखक लहान की मोठा, प्रतिष्ठित की नवोदित असा विचार श्री. पु. करीत नसावेत. खप किती होईल या विचारापेक्षा आपण प्रसिद्ध करीत असलेल्या पुस्तकांमुळे मराठी वाङ्मय किती श्रीमंत होईल हा विचार श्री. पुं. च्या मनात प्रभावी असतो. प्रकाशक हा खराखुरा जाणकार रसिक वाचक असतो, लेखकाचा मित्र असतो, वाचकांचे मन जाणीत असतो. या दृष्टीने श्री. पु. हे एक चांगले प्रकाशक ! भागवतबंधूंच्या नेतृत्वाखाली ‘मौज प्रकाशन’ संस्था प्रगतीची वाटचाल करीत राहील ! आमच्या या संस्थेला शुभेच्छा !

सौ. मालतीबाई बेडेकर यांचे अभिनंदन !।

ऑक्टोबर १८ व १९ रोजी नाशिक येथे उत्तर महाराष्ट्र लेखिका संमेलन भरत आहे. त्याचे अध्यक्षपद सौ. मालतीबाई बेडेकर भूषवीत आहेत. ‘कळ्यांचे निःश्वास’ या कथासंग्रहातील कथांतून त्यांनी स्त्रीच्या व्यथांचे अतिशय सामर्थ्याने चित्रण केले. ‘बळी’ कादंबरी लिहून एका उपेक्षित जमातीच्या जीवनाचा त्यांनी वेध घेतला. सौ. मालतीबाईंची विचार करण्याची पद्धतच अपूर्व आहे. त्या भावनावश होऊन समस्या मांडीत नाहीत. लेखिकांनी आपल्या संकुचित जीवनाच्या वरच्यातून बाहेर पडले पाहिजे आणि वास्तवाला डोळसपणे व निर्भयपणे सामोरे जायला पाहिजे, तरच त्यांच्या लेखनाला चांगली ‘कळा’ लाभेल असेच त्यांना सुचवायचे असते.

॥ ज्ञानेश्वरींतील ज्ञानयोग ॥



ज्ञानेश्वरीमध्ये विषयांची जी मांडणी ज्ञानेश्वरांनी केली आहे तिची चर्चा दोन ठिकाणीं आली आहे. प्रथम दहाव्या अध्यायाच्या उपक्रमांत आली आहे, आणि शेवटीं अटराव्या अध्यायाच्या उपसंहारांत आली आहे. प्रस्तुत तिचा उल्लेख केवळ ज्ञानविषयाच्या दृष्टीनेच करीत आहे. दुसऱ्या अध्यायांत कर्मयोग आणि सांख्यांचा ज्ञानयोग यांमधील भेद स्पष्ट केला आहे. (१०·२४). तिसऱ्या अध्यायांत केवळ कर्माचे प्रतिपादन असून चवथ्यांत कर्मांचें ज्ञानासहित विवेचन आहे. मोक्षप्राप्तीसाठी सांख्यशास्त्र ज्ञानाशिवाय अन्य कोणत्याही तत्त्वाची अपेक्षा करीत नाही, तें केवळ ज्ञानप्रधान शास्त्र आहे, असें विवेचन दुसऱ्या अध्यायांत आलें आहे (१८·१४३६). अज्ञानाने जखडलेल्या जीवांना मोक्षलाभाचें साधन तिसऱ्या अध्यायांत सांगितलें आहे (१८·१४३७). बाराव्या अध्यायापासून पंधराव्या अध्याया पर्यंत 'ज्ञानफळपाकसिद्धी' हा विषय आहे (१८·१४४८). या चार अध्यायांमध्ये ज्ञानकांडाचेंच विवेचन आहे. मोक्षाच्या 'साधनज्ञाना 'शीं अहोरात्र वैर करणाऱ्या 'अज्ञानवर्गा 'चें सोळाव्या अध्यायांत विवेचन आहे (१८·१४५२). या अज्ञानवर्गाचें निर्दलन शास्त्राच्या मदतीने करावें असें सतराव्या अध्यायांत प्रतिपादिलें आहे. एक ते सतरा या अध्यायांमधील विवेचनाचा आढावा अटराव्या अध्यायांत घेतला आहे. अठरावा अध्याय हा 'कलशाध्याय' आहे (१८·१४५५).

....

टीप—प्रस्तुत निबंधांत उद्धृत केलेले ज्ञानेश्वरींतील संदर्भ श्री. बाळकृष्ण अनंत भिडे यांनी संपादित केलेल्या प्रतीमधून घेतले आहेत.

पहिल्या अध्यायाच्या उपक्रमांतील मंगलाचरणांत ज्ञानेश्वरांनी विवेकाचा, उन्मेषसूक्ष्मेक्षणाचा (म्हणजे प्रज्ञेच्या स्फुरणाचा), आवर्जून उल्लेख केला आहे. तसेंच बोधामृताचा आणि उपनिषदांमधील ज्ञानमकरंदाचाही उल्लेख केला आहे. शब्दब्रह्म हें ज्ञानेश्वरांना ' आदिबीज ' वाटतें. याच उपक्रमांत महाभारताचें मुक्त स्तवन त्यांनी केलें आहे. महाभारत म्हणजे विवेकतरूंचें अभिनव उद्यान, प्रमेयांचें भांडार, प्रकट परमधाम, सर्व विद्यांचें मूळपीठ, सकल शास्त्रांचें वसतिस्थान, सर्व धर्मांचें माहेर, सज्जनांचें जिव्हार, आणि काव्यांचा सम्राट्. महाभारतामुळे शब्दश्री शास्त्रपूत झाली, महाबोधाचा हलुवारपणा उत्कट झाला, चातुर्याला कुशलतेची मैत्री लाभली. सूर्याच्या प्रभातरल ज्योतीमुळे त्रिभुवनाला प्रकाशाची राणीव लाभते, त्याप्रमाणें व्यासमहर्षींच्या लोकोत्तर प्रज्ञेमुळे धवळलेल्या विश्वाला ज्ञानाची उजरी प्राप्त झाली. आपल्याला स्पृहणीय प्रतिष्ठा प्राप्त व्हावी या हेतूने पुराणांनी लघुत्व स्वीकारलें, आणि महाभारतांतील आख्यानांच्या रूपाने त्यांचा नवा अवतार झाला. अशा या महाभारतरूपी कमलांतील पराग म्हणजे गीता. व्यासांच्या लोकोत्तर प्रज्ञेने अपार शब्दब्रह्म घुसळलें, आणि गीतारूपी नवनीत प्राप्त झालें. ज्ञानाग्नीची आच लावून हें नवनीत कढवलें आणि त्याचें सुस्वाद तूप तयार झालें (१·५२). गीता ही वेदांचे मूळ आहे, ती ' वेदाचें मूळसूत्र ' आहे (१८·१४२६), कांडत्रयात्मक समस्त ' वेदराशि ' या गीतेंत सामावलेला आहे (१८·१४३१), गीता ' वेदांचें बीज ' आहे (१८·१४३२), ' औदार्ये आगळा ' मूर्त वेदच आहे (१८·१४५६), ती ' आत्मराजाची सभा ' आहे (१८·१६६५), किंबहुना गीता ही विश्वात्मक देवाची ' वाङ्मयी श्रीमूर्ति ' आहे (१८·१६८४). अनंत शब्दब्रह्म महाभारतांत परिणत झालें, आणि गीता हें महाभारताचें सर्वस्व झालें. या गीतारूपी पवित्र मंदाकिनींत सकल तीर्थांचें संमेलन झालें आहे (१८·१६७५). गीता ही ' माउली ' आहे (१८·१५२८) असें ज्ञानेश्वरांनी कां म्हटलें आहे तें स्पष्ट होण्यासाठी वरील उल्लेख पुरेसे आहेत.

पण गीता ही केवळ अनाथांची माउली नाही. तें ज्ञानप्रधान शास्त्रही आहे. ' गीताशास्त्रनिर्मिता ' असें स्वतः श्रीकृष्णाने तिचें वर्णन करतांना म्हटलें आहे (१८·१४९८). ' एया गीताशास्त्राची थोरी ' असे शब्द राजवाडे प्रतींत आहेत (१·७०). व्यासांच्या प्रज्ञेने काढलेलें हें ' शब्दब्रह्मार्चें मथित ' आहे (१५·५७२), ही ' ज्ञानामृताची जान्हवी ' आहे, विचारक्षीरार्णवांतून प्रकट झालेली ही अभिनव लक्ष्मी आहे (१५·५७३), ' सर्वशास्त्रैक्यलभ्य ' (१५·५७१) महातत्त्व आहे, हें नुसतेंच ' बोलाचें शास्त्र ' नसून संसाराशीं संग्राम करून त्याला जिंकणारें प्रभावी शास्त्र आहे (१५·५७७). गीतेने ' संसारायेवढें थोर ओझें। फेडिलें जगाचें ॥ ' (१८·१४७०). गीतेच्या निमित्ताने ' सर्वशास्त्ररत्नदीप्ति ' त्रिभुवनांत उजळली (१८·१४७१). किंबहुना गीता हा ' शास्त्रराज ' आहे (१८·१४८०), आणि याच शास्त्राचा संप्रदाय पांघरून अढळ निष्ठेने त्याचें

पालन करण्याचा आदेश भगवन्तानी अर्जुनाला दिला आहे (१८·१४८१). ज्ञानडोळस शास्त्रांचा ' राजा असे ज सांख्यशास्त्राच वर्णन १८·५२० मध्ये आलें आहे तेंच गीतेच्याही बाबतींत ज्ञानेश्वरांना अभिप्रेत आहे.

गीतेचा पहिला अध्याय विषयप्रस्तावात्मक आहे. ' शास्त्रप्रवृत्तिप्रस्ताव ' असा ज्ञानेश्वरांचा शब्द आहे (१८·१४३५). प्रत्यक्ष ब्रह्म्यालाही अगम्य अशी ' आदिपुरुषाची माया ' अर्जुनाचें मन मोहाने भारून टाकते, आणि स्वकर्तव्याचा त्याला संपूर्ण विसर पडतो. सारासाराचा विचार लुप्त झाला, कोणी कशाचें आचरण करावें याचा धरबंध राहिला नाही, आणि समस्त विधिनिषेध दुबळे झाले, तर हातांत असलेला दिवा फेकून देऊन अंधारात चालत राहावें आणि ठेचा खाव्या तसा प्रकार होईल असें अर्जुनाला वाटलें. कुलक्षयामुळे ' आद्यधर्मा 'चा लोप होईल आणि पापाचें पीक उदंड तरारेल अशी त्याला भीति वाटली. चवाठ्यावर ठेवलेल्या बळीवर ज्याप्रमाणें कावळे चारी बाजूंनी झडप घालतात तशीं महापातकें थोर कुळा-वर झडप घालून त्याचा निर्वंश करतील ही त्याची व्यथा आहे.

अर्जुन ' जाणता ' (२·१९,२·९२) आहे, पण ' ज्ञानी ' नाही. म्हणूनच त्याची ही ' भ्रमलेपणें अहंकृति ' (२·९८) आहे. अर्जुन ' जाणता ' खरा, पण ' नेणिवे 'ला सोडावयास तो तयार नाही; आणि म्हणून ' सर्वज्ञ ' श्रीकृष्णालाच व्यावहारिक नीतीचा बोध करण्यास तो उद्युक्त झाला. वेड लागलेला जात्यंध सैरावैरा धावू लागावा तसें अर्जुनाचें ' शहाणपण ' आडमाप धावूं लागलें आहे हें पाहून विस्मित झालेल्या श्रीकृष्णाला त्याचें मन ताळ्यावर आणणें भाग पडलें. " तैसीं चैतन्याच्या ठायीं। इयें शरीरांतरें होती जाती पाहीं। ऐसें जाणें तया नाहीं ॥ व्यामोहदुःख ॥ ' (२·११०). उपाधींमध्ये सर्वगत चैतन्य गुप्त असतें हें ' तत्त्वज्ञ संतां 'नी मान्य केलें आहे. म्हणून बुद्धिमंतांनी सारासारविवेक करावयाचा असतो. ज्या सारासारविचाराचा लोप झाला असें वाटून अर्जुन मुळांत व्यथित झाला तोच सारासारविचार करावयास त्याने प्रवृत्त व्हावें हा श्रीकृष्णाचा हेतु आहे. बुद्धिमंत अग्नींत सुवर्ण घालतात, त्यांतील हीण जाळून टाकतात, आणि चोख सुवर्ण प्राप्त करून घेतात. ' जाणिवेच्या आयणी ' असा विवेक केला म्हणजेच ' तत्त्वतां तत्त्व उरलें। ज्ञानियांसी ॥ ' (२·१३१). आत्मतत्त्व तर्कदृष्टीला गोचर नाही, त्यालाच भेटावें अशी ध्यानाला सतत तळमळ लागलेली असते, तें मनाच्या सामर्थ्याच्या कक्षेबाहेर आहे, तें ' निःसीम ' आहे, हा तत्त्वज्ञानांतील अंतिम विचार आत्मसात् करून अर्जुनाने प्राप्त परिस्थितीचा डोळसपणें विचार करावा आणि विहित स्वधर्माचें काटेकोर पालन करावें असा श्रीकृष्णाचा आग्रह आहे. " देखें स्वधर्मु हा आचरितां। दोषु नाशे असता। तुज भ्रांति हे कवण चित्ता। पातकाची ॥ " (२·२२२).

ही ' सांख्यस्थिति ', म्हणजे सांख्यांचा ज्ञानयोग संक्षेपाने सांगितल्यावर श्रीकृष्णांनी योगबुद्धीचें म्हणजे कर्मयोग्यांच्या बुद्धियोगाचें दिग्दर्शन केलें

आहे. " कर्माधारें तरी राहाटिजे। परी कर्मफळ न निरीक्षिजे। प्राप्त कर्म तर करावयाचेंच, पण त्या कर्मापासून कोणत्याही फळाची मात्र अपेक्षा करावयाची नाही. अशी ही 'सुबुद्धि' हृदयांत अणुमात्र जरा प्रकाशली तरी 'अशेषही नासे। संसारभय॥'. दीपकलिका अगदी नाजूक असली तरी आपल्या तेजाने ती अंधाराचा नाश करते आणि आसमंत उजळून टाकते. असेंच सामर्थ्य या 'सद्बुद्धीचें' आहे. तिचा प्रभाव अपार आहे. कारण आत्मतत्त्वाची प्राप्ति हें तिचें पर्यवसान आहे. ही बुद्धि ज्यांना लाभलेली नसते ते अविवेकी भ्रांतिष्ट होऊन जगांत नांदत असतात.

या बुद्धितत्त्वाचा महिमा ज्ञानेश्वरांनी ज्ञानेश्वरींत असंख्य ठिकाणीं गायिला आहे. सर्व वृत्तींमध्ये 'बुद्धिवृत्ति' (१८·७३१) श्रेष्ठ आहे असें त्यांनी स्पष्टपणें म्हटलें आहे. " तैसी सर्ववृत्तिवैभवीं। बुद्धिचि एकली वरवी।" (१८·३४८). 'बुद्धीचे डोळे' हे शब्द त्यांनी अनेकवार वापरले आहेत. 'बोल बुद्धीच्या डोळां देखावे' (६·४९४). 'मनाचे कान आणि जिवाचें भान करून जें ऐकत राहावें' तें बुद्धीच्या डोळ्यांनी पाहावयाचें आहे. समस्त वाक्सृष्टि बुद्धीच्याच डोळ्यांना दिसावयाची आहे. 'हे वाक्सृष्टि एके वेळे। देखतु माझे बुद्धीचे डोळे।' (१४·२०). प्रत्यक्ष आकाश कोसळलें तरी धैर्य नावाच्या गुणामुळे 'बुद्धीचे डोळे' झाकत नाहीत आणि ती बुद्धि कार्यप्रवण राहते (१८·८६१). परतत्त्वाच्या तेजामुळे बुद्धीचे डोळे उघडले म्हणजे जीव परमानंदाच्या राशीवर विसावतो (१३·१७४). अतींद्रिय आणि शब्दातीत ज्ञानाचें आकलन करावयास बुद्धि हेंच खरें साधन होय (१३·१७७).

हें बुद्धितत्त्व जन्माला तरी कसें येतें? प्रकृति आणि पुरुष यांचा संयोग झाला असतां प्रथम बुद्धितत्त्वाचा प्रादुर्भाव होतो, आणि नंतर बुद्धितत्त्वाने भारलेलें मन जन्माला येतें (१४·९१), आणि अशा प्रकारें बुद्धीची व मनाची सांगड होते. 'अवघिया मनोबुद्धीचिया राहटी' एकनिष्ठेच्या करंडींत भरून ती परमेश्वराच्या ताब्यांत देणारा पुरुष अनन्यभक्त होय असें नवव्या अध्यायांत सांगितलें आहे (९·४२४). बुद्धि आणि मन या दोहोंचा परमेश्वराच्या ठायीं लय केला असतां खरी तन्मयता निर्माण होते (१२·९९), द्वैतभावनेचा निरास होतो. दिवा मालवल्यावरोबर त्याचें तेज अंधकारांत विलीन होतें, सूर्याचा अस्त होतांच त्याच्या तेजाची प्रभा अस्तंगत होते, त्याप्रमाणें मन व बुद्धि यांच्यावरोबर जन्माला येणारा अहंकार कर्तृत्वहीन करून टाकण्यासाठी मनबुद्धीचा लय परमात्मतत्त्वामध्ये करावा लागतो (१२·१०२). देहामध्ये साक्षिभूत असलेल्या चैतन्याची चेतना मन आणि बुद्धि यांना टवटवी आणते. तात्पर्य, मन आणि बुद्धि यांचें सर्वगत ऐक्य ज्ञानेश्वरांना अभिप्रेत आहे. मन आणि बुद्धि यांचें ऐक्य म्हणजेच चित्ताचें समत्व, आणि हेंच समस्त योगाचें सार होय. " अर्जुना समत्व चित्ताचें। तेंचि सार जाण गा योगाचें। जेथ मन आणि बुद्धीचें। ऐक्य आथी॥" (२·२७३). हीच कल्पना आठव्या अध्यायांतही आली आहे. " तूं मनबुद्धि साचेंसीं। जरी माझिया स्वरूपीं

अर्पिसी । तरी मातेंचि गा पावसी । हे माझी भाक ॥ " (८·८०). परमेश्वराच्या प्रेमाने जेव्हा मन आणि बुद्धि ओसंडून वाहू लागतात तेव्हाच प्रतिष्ठेला लेणें लाभतें, आणि सर्वज्ञतेची समृद्धि होते. " तैसें उत्तमत्व तैंचि तरे । तैंचि सर्वज्ञता सरे । जैं मनोबुद्धि भरे । माझेनि प्रेमें ॥ " (९·४५५). सरळ मार्ग चुकला असतां आडवाटेला लागलेल्या भ्रांतिष्ट ज्ञानांना धुडकावून मन आणि बुद्धि यांना अध्यात्मज्ञानाच्या वाटेला लावणें हेंच तत्त्वज्ञानाचें खरें ईप्सित असलें पाहिजे. " भंगलिये वाटे । शोधूनियां अव्हांटे । निघिजे जेवि नीटें । राजपंथें ॥ तैसें ज्ञानजातां करी । आघवेंचि एकीकडे सारी । मग मन बुद्धि मोहरी । अध्यात्मज्ञानीं ॥ " (१३·६१९–६२०). मन आणि बुद्धि या दोन तत्त्वांचा एकत्र उल्लेख काश्मीरी प्रत्यभिज्ञासंप्रदायांतील ग्रंथांमध्ये नित्य येतो. तसेंच मन, बुद्धि, अहंकार यांचाही असाच एकत्र उल्लेख वारंवार येतो. (उदा. ' तंत्रालोक ', १·२२२, १२·२२५). अंतःकरणाचें ' चतुर्विध चिन्ह ' सांगतांना ज्ञानेश्वरांनी बुद्धि, मन, चित्त, आणि अहंकार या चतुष्टयाचा उल्लेख केला आहे (१८·४९८). पंधराव्या अध्यायांत याचा त्यांनी ' चित्तचतुष्टय ' या शब्दाने उल्लेख केला आहे. अभिनवगुप्तांनी असाच उल्लेख केला आहे. ' शाक्तोऽथ भण्यतें चेतोधीमनोहंकृति स्फुटम् । ' (' तंत्रालोक ' १·२१४). नुसतें मन नव्हे, तर बुद्धि आणि अहंकार यांच्यासमवेत मन, अशी राजानक जयरथांची यावर टीका आहे.

बुद्धि नेहमीच शुद्ध असेल असा भरवसा नाही. प्राणिमात्रांत भेदभाव मानणाऱ्या बुद्धीला ज्ञानेश्वरांनी ' वैषम्यबुद्धि ' म्हटलें आहे (१३·१०७६). ज्ञानेश्वरांना अभिप्रेत आहे ती शुद्धबुद्धि. ही शुद्धबुद्धि म्हणजेच ' निष्टंकबुद्धि ' (१८·८४७), अथवा ' निःसंदेह बुद्धि ' (१८·७१३). विवेकतीर्थांमध्ये बुद्धीला स्नान घातलें आणि तिचा मळ स्वच्छ धुवून काढला व ती निर्मळ केली म्हणजे ती शुद्ध बुद्धि होते, आणि अशी शुद्ध झालेली बुद्धि आत्मरूपाशीं एकरूप होते. " तरी गुरु दाविलिया वाटा । येऊन विवेकतीर्थतटा । धुऊनिया मळकटा । बुद्धीचा तेणें ॥ मग राहूनें उगळिली । प्रभा चंद्रें आलिंगिली । तैसी शुद्धत्वें जडली । आपणयां बुद्धि ॥ " (१८·१०११–१२). कार्याकार्यविवेक करणारी ही शुद्ध बुद्धि ' विश्वप्रामाण्याची मुदी 'च होय (१६·४६८. मुदी–मुद्रा). या शुद्ध बुद्धीलाच आठव्या अध्यायांत ' नित्यबुद्धि ' म्हटलें आहे (८·१३३), आणि दुसऱ्या अध्यायांत तिला ' सद्‌बुद्धि ' म्हटलें आहे (२·२३८). जगांत दुर्लभ असणारी ' सद्वासना ' हीच (२·२३९). जिचा ओघ परमात्म्यांत विलीन होतो अशी सद्‌बुद्धि दुर्लभ असते असें ज्ञानेश्वरांनी पुन्हा आग्रहानें म्हटलें आहे. " तैसी दुर्लभ जे सद्‌बुद्धि । जिये परमात्माचि अवधि । जैसा गंगेसि उदधि । निरंतर ॥ तैसें ईश्वरावांचुनि कांहीं । जियें आणीक लाणी नाहीं । ते एकचि बुद्धि पाहीं । अर्जुना जगीं ॥ (२·२४१–२). सद्‌बुद्धीचा हा असा प्रभाव आहे. आणि यामुळेंच, दीपकलिका इवलीशी असली तरी घनांधकारांत ती केवढें तरी तेज प्रकट



करते, त्याप्रमाणें स्वल्पही सद्बुद्धि संसारभयाचा निरास करते, असें ज्ञानेश्वर म्हणतात. (मागे पृ. १४ पाहा.)

बुद्धि निश्चल किंवा स्थिर होणें ही गोष्ट तत्त्वनिष्ठेच्या किंवा साधनेच्या दृष्टीने आवश्यक आहे. अशा निश्चल बुद्धीलाच दुसऱ्या अध्यायांत ' योगस्थिति ' हें उत्कृष्ट नाव दिलं आहे (२·२८४). निर्वात स्थळीं दिव्याची ज्योत ज्याप्रमाणें न थरथरतां अगदी शांतपणें तेवत राहते त्याप्रमाणें योगस्थिति प्राप्त झालेल्या पुरुषाची बुद्धि अगदी निश्चल असते. बुद्धि अशी स्थिर झाली नाही तर इंद्रियांना भुलवणाऱ्या विषयांचें वर्चस्व चित्तावर प्रभाव गाजवूं लागतें. आणि बुद्धि स्थिर व्हावी अशी आच नसली तर चित्ताला शांतीचा लाभ होणें अशक्य होऊन बसतें (२·३४१–३४४). उपाधीच्या पाशांतून जो मुक्त झाला तोच स्थिरबुद्धि. ऋद्धिसिद्धि दासी होऊन त्याच्या घरीं पाणी भरूं लागल्या तरी अशा पुरुषाच्या बुद्धीला चांचल्याचा दोष स्पर्शही करीत नाही, आणि त्याच्या धैर्यदुर्गाचा एक चिरा देखील निखळत नाही (२·३६०).

बुद्धिनिश्चयाने आत्मज्ञान होतें. ' बुद्धिनिश्चयें आत्मज्ञान ' (५·८७). म्हणजे बुद्धि हें ज्ञानाचें कारण आहे. याचा अर्थ असा की, बुद्धितत्त्वाची प्राप्ति हें पारमार्थिक जीवनाचें अंतिम साध्य नव्हे, बुद्धितत्त्व हें केवळ साधन आहे. बुद्धिवृत्त्यात्मक ज्ञान हेंच परम तत्त्व मानणाऱ्या बौद्धांच्या दृष्टीने बुद्धितत्त्वाची प्राप्ति हाच मोक्ष होय, हेंच त्यांचें ' परम पद ' होय. बुद्धि आणि ज्ञान यांच्यामधील या महत्त्वाच्या भेदाची जाणीव ज्ञानेश्वरांनी कधीही सुटूं दिली नाही हें चिन्त्य आहे. ' जाणतें कर्म ' म्हणजे जाणीवपूर्वक केलेलें कर्म हें ' बुद्धीचें कर्म निरुतें ', असें ते म्हणतात (५·६०) हें खरें आहे. पण निर्भेळ इंद्रियकर्मापासून बुद्धिपूर्वक कर्माची फारकत करणें हाच या ठिकाणीं त्यांचा हेतु आहे हें ध्यानांत ठेवावयास पाहिजे. ' बुद्धी धुरे करुनी । कर्म करिती चित्त देउनी ' असें ज्या पुरुषांचें वर्णन ज्ञानेश्वरांनी केलें आहे ते जर अहंभावाच्या पाशांतून मुक्त असले तर तें त्यांचें कर्म नसून नैष्कर्म्यच होय, याच आशयाने त्यांनी बुद्धिपूर्व कर्माचें विवेचन केलें आहे हें उघड आहे. पण यासाठी बुद्धीला ' वैराग्याचें नवें अभंगवळ ' प्राप्त होणें आवश्यक आहे (१५·२५५) हेंही सांगावयास ते विसरले नाहीत. बुद्धि अनन्ययोगाने परमपदीं लीन झाली असतां ' चेत्यत्यागें ' म्हणजे वेद्याचा अथवा ज्ञेयाचा त्याग करुन चित्त परमेश्वराशीं एकरूप होऊन जातें. " बुद्धि अनन्य येणें योगें । मजमाजीं जैं रिगे । तैं चित्त चेत्यत्यागें । मातेंचि भजे ॥ " (१८·१२६७). म्हणून बुद्धिमंतांनी ' देहीं अहंता ' सांडली पाहिजे असें ज्ञानेश्वर पुन्हा पुन्हा बजावतात (१६·१३४). बुद्धीच्या निश्चयानेच आत्मज्ञान होतें, असें जेव्हा ते म्हणतात (५·८७), तेव्हा बुद्धीच्या साधनरूपावर आणि ज्ञानाच्या साध्यरूपावर त्यांना भर द्यावयाचा आहे हें स्पष्ट आहे. ' नित्यबुद्धीची सुरी ' अनित्यभावाच्या पोटांत खुपसावी (१३·१०७१) असें जेव्हा ज्ञानेश्वर म्हणतात, तेव्हा अनित्यभावाच्या नाशाने उपजणाऱ्या आत्मज्ञानाचें बुद्धि हें साधन आहे हेंच त्यांना सुचवावयाचें आहे.

बुद्धि ही निश्चयात्मक असत नाही. ज्ञानाच्या अभावाच्या पोटीं येणारा संशय म्हणजे विनाशाची काळजाळीच. अज्ञानाचा काळोख दाटला म्हणजे संशय मनांत आडमाप तरारतो. प्रबळ झालेला संशय जेव्हा मनांत सामावत नाही तेव्हा तो 'बुद्धीतें गिंवसूनि टाये' (४·२०५), म्हणजे बुद्धीचा पूर्ण कबजा घेतो, आणि सारें जगच संशयग्रस्त बनतें, आणि 'बुद्धिही वासिपे' म्हणजे बुद्धि भयचकित होते (११·३६८), 'तिमिरेजती बुद्धीचे डोळे' (९·७२); आणि असें झालें असतां 'बुद्धि कर्मातें दावी' हें बोलणें (१८·७६५) लटकें ठरतें.

तेराव्या अध्यायांत बुद्धीचीं चिन्हें सांगितलीं आहेत. या चिन्हांमुळे ज्ञानापासून बुद्धीचें वेगळेंपण कळतें. उत्कट अभिलाषेच्या उद्रेकामुळे बाह्य विषयांचे समूह इंद्रियांच्या सामर्थ्याला दाद न देतां अंतःकरणाचा ताबा घेतात. यांतले काही विषय सुखद असतात, काही दुःखद असतात. हें सुख, हें दुःख; हें पुण्यकारक, हें दोषस्वरूप; हें मलिन, हें चोखट; हें अधम, हें उत्तम—अशा प्रकारची निवड जी करते, आणि बाह्य विषयांचें स्वरूप जिच्या बळावर जीवाला समजतें, ती बुद्धि. ही बुद्धि प्रकाशतत्त्वाचें (म्हणजे ज्ञानतत्त्वाचें) मूळ कारण असते. तिच्यामुळेच सत्त्वगुणाची समृद्धि होते, आणि जीव व आत्मा यांचें नातें ती जुळवून देते (१३·८३–८९). या प्रतिपादनांतील 'तेजतत्त्वाची आदि' आणि 'जे सत्त्वगुणाची वृद्धि' हे शब्द फार महत्त्वाचे आहेत. बुद्धि हें ज्ञानाचें कारण आहे, आणि बुद्धीमुळे सत्त्वगुणाचा प्रकर्ष होतो. 'बुद्धिर्ज्ञानमसंमोहः क्षमा सत्यं दमः शमः।' या दहाव्या अध्यायांतील गीताश्लोकांतही (१०·४) बुद्धि प्रथम आणि मग ज्ञान, असाच क्रम आला आहे. 'तेथ प्रथम जाण ते बुद्धि। मग ज्ञान जें निरवधी' अशी ज्ञानेश्वरांची टीका आहे (१०·८३). बुद्धि वेगळी, आणि ज्ञान वेगळें. सूक्ष्मार्थाचें आकलन करून घेण्याचें अंतःकरणाचें जें सामर्थ्य, ती बुद्धि; आणि आत्मा व अनात्मा इत्यादींचें जें आकलन, तें ज्ञान, असें शंकराचार्यांचें विवरण आहे. "बुद्धिरन्तःकरणस्य सूक्ष्माद्यर्थावबोधनसामर्थ्यम् तद्वन्तं बुद्धिमानिति हि वदन्ति। ज्ञानमात्मादिपदार्थानामवबोधः।." "बुद्धिः सारासारविवेकनैपुण्यम्, ज्ञानमात्मविषयम्' अशी श्रीधरी टीका आहे. बुद्धि हें ज्ञानाचें मूळ कारण आहे, आणि बुद्धीमुळेच सत्त्वगुण वाढीला लागतो हें खरें आहे. तथापि भेदाची वृद्धि देखील बुद्धीच करते. "तो बुद्धीची घेऊनि आगारी। भेदाची वृद्धि करी।" (१५·९६). आणि म्हणूनच अज्ञानाच्या प्रभावामुळे बुद्धि विपरीत होते, बुद्धिभेद होतो, असें ज्ञानेश्वरांनी चवथ्या अध्यायांत स्पष्टपणें म्हटलें आहे. "परी ज्ञानेंवीण नाशिले। जे बुद्धिभेदासि आले। तेणेंचि त्या कल्पिलें' अनेकत्व॥" (४·६८). स्मृतिभ्रंशामुळे अज्ञानाचा गडद काळोख पसरतो, आणि 'बुद्धि होय व्याकुळ। हृदयामाजीं।' (४·३२५). आणि मग बुद्धि भ्रमल्यासारखें करून सैरावैरा धावूं लागते. बुद्धीची अशी विकट अवस्था झाली म्हणजे संचित ज्ञानाचें आसनच नष्ट होतें. "ऐसा स्मृतिभ्रंशु घडे। मग सर्वथा बुद्धि अवघडे। तेथ समूळ हें उपडे। ज्ञानजात॥" (२·३२७). गीता १०·६३ या श्लोकाचें विवरण करतांना 'कार्याकार्यविषय-

विवेकयोग्यता ' असेंच वुद्धीचें स्पष्टीकरण शंकराचार्यांना केलें आहे. तेजतत्त्वाची म्हणजे ज्ञानतत्त्वाची वृद्धि करणारी, आणि सत्त्वगुणाला वरकत आणणारी ती ' संपूर्ण वुद्धि, ' असें तेराव्या अध्यायांत विवेचन करून ज्ञानेश्वरांनी वुद्धि ही कारणभूत, आणि ज्ञान हें फलभूत, हें पुन्हा एकवार स्पष्ट केलें आहे. ' अर्जुना ते गा जाण। वुद्धि तूं संपूर्ण।' (१३·८९). कार्याकार्यविवेक हेंच वुद्धीचें क्षेत्र आहे हें ज्ञानेश्वरांनी दुसऱ्या अध्यायांतही सांगितलें आहे. " कीं अग्निमुखें किडाळ। तोडोनिया चोखाळ। निवडती केवळ। वुद्धिमंत॥ " (२·१२८). वुद्धीने निवाडा केल्यावर जें ' तत्त्वतां तत्त्व उरलें ' तें ज्ञान. " तैसें विचारितां निरसलें। तें प्रपंचु सहजें सांडवलें। मग तत्त्वतां तत्त्व उरलें। ज्ञानियांसी॥ " (२·१३१). ' वुद्धिनिश्चयें आत्मज्ञान ' हें मागे उद्धृत केलेलें वचन (५·८७) या विवेचनाला पोषकच आहे. आत्मज्ञानावाचून केवळ वुद्धीच्या वळावर मायानदी तरून जाणें अशक्य आहे असें सातव्या अध्यायांत ज्ञानेश्वरांनी म्हटलें आहे. " एक स्वयंवुद्धीच्या वाहीं। रिगाले तयांची शुद्धीचि नाहीं। " (७·८३.).

कार्याकार्यविवेक निर्दोष रीतीने करणारी वुद्धि सात्त्विक वुद्धि होय. आपल्या अधिकारानुसार आलेलें जें नित्यकर्म, तेंच आत्मप्राप्तीचें साधन आहे असा दृढ विश्वास वाळगून त्याचें आचरण करण्याचा आदेश जी वुद्धि देते; आपलें इष्ट कर्तव्य कोणतें, आणि अकृत्य कोणतें, असा संभ्रम निर्माण झाला असतां जी वुद्धि अचूक निर्णय करते; निषिद्ध कर्माकडे धावणाऱ्या प्रवृत्तीला जी वुद्धि दूर दवडते; किंवहुना, अशा निषिद्ध कर्मांच्या नुसत्या कल्पनेनेही जिचा थरकाप होतो, निषिद्ध कर्म माणसाला वंधनाच्या खोड्यांत अडकवितें असें जिला निभ्रांतपणें वाटतें; कार्य कोणतें आणि अकार्य कोणतें हें नीट समजावून घेऊन प्रवृत्तीची व निवृत्तीची जी वुद्धि विनचूक पारख करते; आणि सत्कृति व असत्कृति यांच्यामधील भेदाचा निर्णय करण्याचें सामर्थ्य जिच्या ठायीं असतें, ती वुद्धि सात्त्विक वुद्धि होय (१८·६९९–७१७).

याच्या उलट, कार्य व अकार्य, धर्म व अधर्म, उचित कर्में व निषिद्ध कर्में, यांच्यामधील भेद जिला उकलतां येत नाही; चांगलें कार्य व वाईट कार्य यांची अनिर्वंधपणें स्वैर भेसळ करण्यांत जिला काहींच वाटत नाही; पात्र कोण व अपात्र कोण याचा कसलाही विचार न करतां गावांतील साऱ्याच माणसांना एखाद्या प्रतिष्ठित समारंभासाठी अक्षत द्यावी त्याप्रमाणें शुद्ध काय आणि अशुद्ध काय, याची तमा न वाळगतां पुढे येईल त्या कर्माला जी मिठी मारते ती वुद्धि राजस वुद्धि होय (१८·७१८–७२३).

जेवढें म्हणून धर्म्य (धर्माला अनुसरणारें) कार्य तें ज्या वुद्धीला त्याज्य वाटतें, किंवहुना महापातक वाटते; जिच्या दृष्टीने सत्य हें असत्य ठरतें आणि असत्य तें सत्य ठरतें; जी अर्थाचा अनर्थ करून टाकते; सर्व स्पृहणीय गुण जी दोषरूप मानते, आणि दोषांना गुण समजते; सर्वज्ञांच्या

रामाजात ज्या ज्या गोष्टींना प्रतिष्ठा प्राप्त झालेली असते त्या साऱ्या गोष्टींना विपरीत रूप देण्यात जी धन्यता मानते, ती बुद्धि तामस बुद्धि होय असा निर्धार करण्यासाठी कोणाचेंही मत विचारण्याचें कसलेंही कारण नाही (१८·७२४–७२९). बुद्धीचें मार्दव पूर्णपणें लयाला जाऊन कठिण-पणांत दगडालाही तिची बरोबरी करतां येत नाही अशी अवस्था निर्माण झाली म्हणजे ती बुद्धि तामसपणाच्या शिगेला पोचली असें समजावें (१३·२४७).

तात्पर्य, जिला बुद्धी हें नाव आहे ती ' वृत्ति ' एकरूप नाही. ' बुद्धीचीहीं धाव । त्रिधा असे ॥ ' (१८·६९१). सत्त्वगुणाच्या आधाराने ती सात्त्विक होते, रजोगुणाच्या आधाराने ती राजस होते, आणि तमोगुणाच्या आधाराने ती तामस होते. ' म्हणौनि तिहीं गुणीं । बुद्धी केली त्रिगुणी । ' (१८·६९४).

परिपूर्ण अवस्थेला न पोचलेल्या बुद्धीला कधी कधी ' कल्पनेची झोप ' येते (९·९५), आणि मग संकल्पविकल्पांचे वस्त्र वेढून (१८·७४०) ती मनोरथांच्या उतरंडी रचते व स्वतःच त्या मोडून टाकते (१३·११४). पाच ज्ञानेंद्रियांचा मेळावा झाला असतां ' सुखदुःखाची उखिविखी ' करणें ह्या तिचा स्वभावधर्मच आहे (१३·९९). ' बुद्धी कर्मातें दावी ' हें खरें आहे. पण कर्मांच्या सफलतेसाठी जी साधनसामग्री लागते ती निष्पन्न होण्याकरिता ' धीरता ' (धृति, धैर्य) नावाच्या गुणाची नितान्त आवश्यकता असते. " तैसी बुद्धि कर्मातें दावी । ते करणसामग्री निफजवी । परि निफजावया होआवी । धीरता जे ॥ " (१८·७६५). या धृति किंवा धैर्य नामक गुणाची बुद्धीला जोड मिळावी लागते. पण धैर्याची ही जोड देखील वैराग्य अंगीं बाणण्यावर अवलंबून असते. वैराग्यामुळेच ' संकल्पाची सरे वारी.' आणि संकल्पाची ही ' वारी ' संपली म्हणजेच ' धृतीचिया धवळारीं । बुद्धि नांदे ॥ ' (६·३७७). आणि बुद्धीला धैर्याचा खंबीर आधार लाभला तरच ' अनुभवाच्या वाटे'ने मनाला हळूहळू नेऊन ती मनाची आत्मभुवनामध्ये प्रतिष्ठा करील. " बुद्धि धैर्या होय वसौटा । तरी मनातें अनुभवाचिया वाटा । हळु हळु करी प्रतिष्ठा । आत्मभुवनीं ॥ " (६·३७८). मनाची आत्मभुवनामध्ये प्रतिष्ठा हीच ' साम्यबुद्धि '. " घरा येवो पां स्वर्ग । कां वरिपडो वाघ । परि आत्मबुद्धीसि भंग । कदा नोहे ॥ निवटलें न उपवडे । जळीनलें न विरूढे । साम्यबुद्धि न मोडे । तयापरी ॥ " (१४·३५८–९). या साम्यबुद्धीने ज्याच्यावर वरदहस्त ठेवला तोच ' प्रबुद्ध ' (१८·४०३). या साम्यबुद्धीचें सुंदर वर्णन पुढील ओवींत आढळेल. " तेव्हां सागरीं गंगा जैसी । आत्मीं मीनल्या बुद्धि तैसी । अद्वयानंदाची आपैसी । खाणी उघडे ॥ " (१८·७९२). सर्व इंद्रियांच्या वृत्ति आपल्या हातांत घेऊन बुद्धि आत्मतत्त्वांत लीन होऊन राहते. ह्याच ' बुद्धीचा उपरम. यालाच ' शम हें दुसरें नाव आहे (१८·८३४). " तरी सर्वेंद्रियांचिया वृत्ती । घेउनी आपुलां हातीं । बुद्धि आत्मया मिळे, येकांतीं । प्रिया

जैसी ॥ ऐसा बुद्धीचा उपरमु । तया नाम म्हणिने शमु । ” (१८·८३३–४). ‘ स्तव्य बुद्धोसीं लया जाइजे ’ असें ज्या अवस्थेचें वर्णन ज्ञानेश्वरांनी सोळाव्या अध्यायाच्या प्रस्तावनेंत केलें आहे (१६·१८) तीच ही अवस्था !

* * *

प्रत्येक जाणत्या माणसाने विचार करावयास पाहिजे. अर्जुन ‘ जाणता ’ खरा, पण युद्ध सुरू व्हावयाच्या आधी त्याचें चित्त सदयतेने ओतप्रोत भरून टाकलें. आपण क्षत्रिय असून अशी सदयता आपल्या चित्ताला ग्रासीत आहे हे योग्य नाही, असा विचार मात्र त्याला सुचला नाही. “ हां गा तूं जाणता । तरी न विचारिसी कां आतां । सांगे झुंजावेळे सदयता । उचित काय़ी ? ” (२·१९). “ तूं जाणता तरी म्हणविसी । परी नेणिवेतें न संडिसी । आणि शिकवूं म्हणों तरी बोलसी । बहुसाल नीति ॥ ” (२·९२). “ परी मूर्खपणें नेणसी । न चिंतावें तें चिंतिसी । आणि तूंचि नीति सांगसी । आम्हांप्रति ॥ ” (२·१०१).

‘ भ्रमलेपणें ’ जी ‘ अहंकृति ’ अर्जुनाच्या ठायीं प्रबळ झाली होती तिचा निरास करून त्याला विवेकी व ज्ञानी करून सोडणें हाच कृष्णाने त्याला केलेल्या ‘ विशद बोधा ’चा (१०·१) हेतु आहे. ‘ ही दैविकी उदारा वाचा ’ (१०·७) म्हणजे ‘ उन्मेषाची नवी विरूढी ’ आहे असें ज्ञानेश्वर म्हणत आहेत (२·७९). उपाधीमध्ये सर्वगत ‘ गुप्त चैतन्य ’ आहे असें ‘ तत्त्वज्ञ संत ’ मानतात; आणि बुद्धिमंत अग्नींत अशुद्ध सोनें टाकून त्यांतील हीण जाळतात व चोख सोनें मिळवतात (२·१२६, १२८). ‘ जाणिवेच्या आयणी ’ सारासार विवेक करावा लागतो. हाच विवेक अर्जुनाला शिकवणें हें श्रीकृष्णाचें उद्दिष्ट आहे. सूक्ष्म विचार केला म्हणजे ‘ तत्त्वतां तत्त्व उरलें । ज्ञानियांसी । ’ (२·१३१).

नित्यसिद्ध, निरुपाधिक, विशुद्ध आत्म्याचें परिपूर्ण ज्ञान हातीं येणें ही अपूर्व गोष्ट आहे. आत्मा तर्काच्या दृष्टीला गोचर नाही, त्याच्याच भेटीची तळमळ ध्यानाला लागून राहिलेली असते, तो मनाच्या सामर्थ्यापलीकडे आहे, साधनांना तो अप्राप्य आहे, तो निःसीम आहे, त्रिगुणातीत आहे, अभिव्यक्तीच्या अतीत आहे, अनादि आहे, अविकृत आहे, सर्वरूप आहे. अशा या आत्म्याचें ज्ञान करून घ्यावयाचें हें मानवी जीवनाचें अन्तिम साध्य आहे. अज्ञेयाच्या मुळाशीं जाऊन ‘ मरणाच्या मोलाने मिळवलेल्या पूर्ण ज्ञानांत ’ रंगून जाणें हीच तत्त्वज्ञानाची परिसीमा, हीच आत्मबोधाची उजरी. अर्जुनाला आत्मबोधाचा हव्यास आहे. “ आतां पुरला आम्हां धिंवसा । आत्मबोधाचा । ” (३·७). मुळांत ज्ञान नाही, त्यांत मोहग्रस्ततेची भर पडली आहे, अशी आहे अर्जुनाची अवस्था. म्हणूनच तो श्रीकृष्णाला ‘ विवेक ’ पुसत आहे. “ मीं आधींचि कांहीं नेणें । वरी कवळिलों मोहें येणें । श्रीकृष्णा विवेकु या कारणें । पुसिला तुज ॥ ” (३·१०) अर्जुनाला ‘ ज्ञानाची आस ’ आहे, पण किंकर्तव्यमूढतेने त्याचें चित्त अस्वस्थ

झालें आहे. म्हणून त्याला विवेक पाहिजे, ' सकळार्थभरित तत्त्व ' पाहिजे, ' बोधाचें नीटपण ' (८·२५९) पाहिजे, त्याला ' पुरता बोध ' (१५·२५९) म्हणजे पूर्ण बोध पाहिजे. यामुळे त्याला ' ज्ञानयोग ' (३·३६) विवरून सांगणें श्रीकृष्णाला भाग पडलें आहे.

या जगांत ज्ञानासारखें पवित्र दुसरें काहीही नाही. ज्ञानाच्या उत्कृष्टतेला उपमा नाही. चैतन्याला उपमान चैतन्याचेंच. त्याप्रमाणें ज्ञानाला उपमान ज्ञानाचेंच. चेतन म्हणजे ' पूर्णज्ञानक्रियावान् ', आणि चैतन्य म्हणजे ' पूर्णज्ञानक्रियावत्त्व, ' असें राजानक जयरथांनी ' तंत्रालोक ' १·३० वरील टीकेंत स्पष्टीकरण केलें आहे. " एथ ज्ञान हें उत्तम होये । आणिकही एक तैसें कें आहे । जैसें चैतन्य का नोहे । दुसरें गा ॥ " असें ज्ञानेश्वर म्हणतात (४·१७८). " ज्ञानाची पवित्रता । ज्ञानींचि आथि ॥ " (४·१८१); " तैसें ज्ञान हे उपमिजे । ज्ञानेंसींचि ॥ " (४·१८२). असा हा अनन्वय अलंकार असला तरी ज्ञानेश्वरांनी ज्ञान हा सूर्य, ज्ञान हा दीप, ज्ञान हें तेज, ज्ञान हा प्रकाश, ज्ञान हा अग्नि, असें असंख्य वेळां म्हटलें आहे. ' बोधार्क ' (१३·३८८), ' ज्ञानदीप ' (१३·३८९), ' प्रदीप्त ज्ञानानल ' (१८·१५२६), ' हें ज्ञानतेजाचें निखिळ ' (११·६१५), ' ज्ञानाची वोतपली ' (७·१३१), ' दिवा ज्ञानाचा ' (७·१३९), ' ज्ञानाचेनि उजिडलेपणें ' (७·११७), ' ज्ञानाची प्रभा ' (१३·६३२), ' ज्ञानाचा प्रकाश ' (१३·६२८), ' देखणेयांचे दिठीचा दीपु ' (६·१०८, ज्ञानी पुरुषांच्या दृष्टीचा दीप), ' ज्ञान होय उदया आलें ' (१८·१९६), ' ज्ञानाग्नि ' (१५·३०५), ' ज्ञानमार्तंड ' (१६·१६), ' चित्सूर्य ' (१६·१७), ' ज्ञानाग्नीचें उज्जीवन ' (४·१३२), ' ज्ञानोदय ' (५·४७), ' ज्ञानप्रकाश ' (४·१७०), ' ज्ञानमित्र ' (१५·५५९), ' ज्ञानाग्निहोत्र ' (६·४४९), ' ज्ञानाग्नि ' (१·५२), ' प्रदीप्त ज्ञानानल ' (४·१३६), ' ज्ञानाग्नि ' (४·१०५), ' ज्ञानाग्निहोत्र ' (९·२४३), ' ज्ञानाग्नि ' (९·२४१), ' ज्ञानदीप ' (१३·४६७), ' ज्ञानाचा प्रकाश ' (७·११२) इत्यादि. ज्ञानयज्ञाची कल्पना ज्ञानेश्वरींत अनेक ठिकाणीं आली आहे. ज्ञानाची तुलना अमृताशीं केलेली आढळते (' ज्ञानामृतें सोहळा पाहे ' १८·७८९; १५·५७३), त्याचप्रमाणें गंगेशींही केलेली आढळते (९·१९०). ' ज्ञानकर्पूर गोमटा ' (१४·२६) अशी ज्ञानाची शुभ्र कर्पूराशींही तुलना केली आहे. सूर्य, तेज, अग्नि, यज्ञ, प्रकाश, कर्पूर, अमृत, गंगा इत्यादि जीं उपमानें ज्ञानाचें वर्णन करण्यासाठी ज्ञानेश्वरांनी निवडलीं आहेत तीं काळजीपूर्वक पाहिलीं असतां ज्ञानाचें तेजोमयत्व (१३·८८ या ओवींतील ' तेजतत्त्व ' हा शब्द ज्ञानतेज याच अर्थानें वापरला आहे.) आणि पावित्र्य, या दोन तत्त्वांवर ज्ञानेश्वरांचा सारा भर आहे असें दिसून येईल. " ऐसें जें ज्ञान । पवित्रैक-निधान । जेथ विटाळलें मन । चोख कीजे ॥ " (१३·१७५). " मग ग्रंथार्थदीप उजळी । करी साधुहृदयराउळीं । मंगळ उखा ॥ " (५·१४२, मंगळ उखा - मंगल प्रभात.) या ओवींत आविष्कृत झालेली मांगल्याच्या आणि तेजाच्या मीलनाची कल्पना ज्ञानाच्या संदर्भात ज्ञानेश्वरांना अभिप्रेत





आहे. ज्ञानाला अमृताची उपमा देऊन अमृताचें संजीवनसामर्थ्य ज्ञानामध्ये आहे असें त्यांनी सूचित केलें आहे. ' अमृतेंवीण जीवविणें' हें ज्ञानाचें कर्तृत्व आहे. ' अमृतं प्राप्तुमितोऽद्य मे यियासा ' असें जेव्हा सिद्धार्थ म्हणाला तेव्हा शुद्ध ज्ञानाचा शोधच त्याला अभिप्रेत होता.

तिसऱ्या अध्यायांत केवळ कर्ममार्गाची प्रतिष्ठा केली असून चवथ्या अध्यायांत कर्ममाग व ज्ञानमार्ग यांची सांगड घातली आहे असें स्वतः ज्ञानेश्वरांनीच सांगितले आहे (१०·२५). बुद्धियोगाचें निरूपण करीत असतां सांख्यांचा ज्ञानयोगही (' सांख्यमतसंस्था ' ३·३३) त्यांनी प्रसंगोपात्त स्पष्ट केला. सांख्यांच्या संप्रदायांत ज्याला ' ज्ञानयोग ' म्हणतात त्या ज्ञानयोगाचा परिचय होतांच ' पाविजे तद्रूपता ', म्हणजे ज्ञानी पुरुष परमात्मतत्त्वाशीं समरस होतो. कर्मयोग निपुण साधकांसाठी आहे. हे दोन्ही योग म्हणजे कर्मयोग आणि ज्ञानयोग ' एकवटती निदानीं ' (३·३८), म्हणजे परिणामाच्या दृष्टीने एकरूप आहेत. या दोन्ही मार्गांचें प्रयोजन एकत्र असलें तरी निरनिराळ्या व्यक्तींच्या अधिकाराला अनुसरून साधनेंत मात्र फरक पडतो. पक्षी एकदम अंतराळांत झेप घेतो, आणि वृक्षावरील फळाला चिलगतो, त्याप्रमाणें ज्ञानाच्या अधिष्ठानावर आरूढ झालेले ज्ञानयोगी सांख्य तत्क्षणीं ' मोक्षातें आकळिति ' (३·४३); पण कर्ममार्गाला अनुसरणारे साधक मात्र विहित आचाराचें यथायोग्य पालन करून बहुत काळानंतर (' केतुलेनि एके वेळे ') पूर्णता पावतात. ज्ञानमार्गी सांख्यांचें मत हें ' विहंगममत ' (विहंगम–पक्षी) होय.

विहित कर्मांचें पालन कर्ममार्गांत अपरिहार्य आहे. प्राप्त कर्मांचा त्याग म्हणजे ' नैष्कर्म्य ' नव्हे. प्राप्त कर्मांचा त्याग केला म्हणजे लगेच नैष्कर्म्य प्राप्त होतें हें बोलणें मूर्खपणाचें आहे. विहित कर्मांचा त्याग केला तरी इंद्रियांचे स्वभावधर्म नष्ट होत नाहीत. ज्ञानेंद्रियांचें कार्य चालूच असतें; ' क्षुधातृषादि आर्ति ' तशाच कायम असतात. शरीर कर्में थांबलीं तरी बुद्धि ' निर्विकल्प ' होत नाही. स्वप्नें पडतातच, चरण चालतातच, जन्ममृत्यु आहेतच. म्हणून स्वधर्मानुसार विहित असलेल्या क्रिया, आणि नैमित्तिक क्रिया (' यज्ञक्रिया उचिता, ' ३·१२१) यांचें पालन करून ' स्वधर्में जें अर्जे । तें स्वधर्मेंचि विनियोगिजे । " (३·१२५) ही राहटी हीच यज्ञक्रिया. अडाणी मूर्खांना यज्ञकल्पनेंतील रहस्य माहीत नसल्यामुळे ते अहंतेच्या आहारीं जातात आणि केवळ उपभोगाची लालसा बाळगतात. देह हाच आत्मा मानणारे, यज्ञोपकरण न मानणारे, अहंबुद्धीने भोग भोगणारे, आणि इंद्रियांचे लाड पुरविणारे ' पापिये पातकें सेविती ' (३·१२९). ' संपत्तिजात आघवें ' हें हवनद्रव्य मानून स्वधर्मयज्ञाने ' आदिपुरुषीं ' अर्पावें (३·१३०). या स्वधर्मांचें अनुष्ठान जो करीत नाही त्याचें जिणें निरर्थक होय (३·१४२). शरीरधारणाचें कर्तव्य ओघानेच आलें आहे. मग ' उचिता 'चा त्याग कां करावा ? " मूर्ति लाहोनि देहाची । खंती करिती कर्मांची । ते गांवढे गा ॥ " (३·१४५).

पण ज्याला आत्मबोध झाला तो ' कृतकार्य ' झाला; त्याला ' कर्मसंग ' नाही. ईप्सित कार्याची सिद्धि झाल्यावर ज्याप्रमाणें साधनें संपतात,



त्याप्रमाणें 'आत्मतुष्टी'मुळें कर्मांचाही निरास होतो. जोंपर्यंत आत्मबोध मनांत उतरला नाही तोंपर्यंतच साधनांचा महिमा (३·१४९). स्वधर्माचें पालन करून ज्यांनी निष्कामता प्राप्त करून घेतली अशाही श्रेष्ठ लोकांना कर्तव्य उरतेंच. डोळसाच्या मागून त्याच्या आधाराने आंधळा चालतो. त्याप्रमाणें ज्ञानी पुरुषांनी अज्ञानांत गुरफटलेल्या सामान्य माणसांना योग्य मार्ग दाखवावा. हें त्यांचें कर्तव्यच आहे. असें त्यांनी केलें नाही तर चांगल्या मार्गानें जावें असा उमज अज्ञानी माणसांना पडणार तरी कसा ? श्रेष्ठ पुरुष 'पूर्णकाम·' झाले, आणि त्यांना 'आत्मस्थिति' प्राप्त झाली, तरी तेवढ्याने बाकीच्या सामान्य माणसांचा उद्धार कसा होणार ? 'प्रजा हे कैसेनि निस्तरेल ?' (३·१६६). सामान्य लोकांनी श्रेष्ठांच्या आदर्शात चित्त केंद्रित करावें आणि 'वर्तती परी जाणावी' (वागण्याची रीत समजावून घ्यावी. ३·१६७). जो 'समर्थ' पुरुष सर्वज्ञतेच्या परिपूर्णतेला पोचला, विशेषतः त्याने कर्मांचा त्याग करतां कामा नये. 'तेणें सविशेषें कर्मातें। त्यजावें ना ॥" (३·१६८). 'सकळ लोकसंस्था' नित्य रक्षणीय आहे हें सर्वज्ञांनी काटेकोरपणें ध्यानांत धरावें. "मार्गाधारें वर्तावें। विश्व हें मोहरें लावावें। अलौकिका नोहावें। लोकांप्रति ॥ (३·१७१).

त्याचबरोबर व्यक्तीची योग्यता देखील पाहणें आवश्यक आहे. ज्या माणसाला साधें कर्म जमत नाही त्याला नैष्कर्म्यसिद्धीचा उपदेश करण्यांत कोणता शहाणपणा आहे ? (३·१७३). याच्या उलट, इंद्रियांचे लाड पुरवणारे, मोहमदिरेने धुंद झालेले, उपभोगाच्या विषाने भ्रमलेले, असे जे लोक असतात ते 'अज्ञानपंकीं बुडाले' यांत कसलाही संदेह नाही (३·१९६). पण हा विवेक मूर्खांना रुचणार नाही.

काही वेळां प्रत्यक्ष ज्ञानी पुरुषांचाही स्थितिभ्रंश कां होतो ? आणि योग्य मार्ग सोडून ते भलतीकडे जातातच कसे ? 'हेयोपादेय' (त्याज्य आणि ग्राह्य) जाणणारे 'सर्वज्ञ' देखील कशामुळे स्वधर्माचा म्हणजे स्वकर्तव्याचा त्याग करतात ? 'देखणा' (म्हणजे दृष्टि शाबूत असलेला डोळस, ज्ञानी) पुरुषही कधी कधी कार्याकार्यविवेक करण्याच्या बाबतींत फसतो तो कां ? (३·२३४). हा सारा कामक्रोधांचा प्रताप आहे. हेच कामक्रोध सर्वज्ञ माणसालाही आडवाटेला लावतात. त्याचें चित्त भ्रमिष्ट करावयासही हेच कारण होत. यांची सारी कर्तबगारी अज्ञानावर उभारलेली असते. तमोगुणाचे ते जीव की प्राण असतात. प्रमाद आणि मोह हीं आपलीं वैशिष्ट्यें तमोगुणानें त्यांना आंदण दिलीं आहेत. आणि अशा प्रकारें शिरजोर झाल्यामुळे ते साऱ्या जगाला आपल्या बोटावर नाचवतात. ते सत्याचें निर्दालन करतात, सत्याचा कोथळा फोडून त्यांत ते अकृत्य भरतात, शांतीचें वाटोळें करतात, मायेला शृंगारतात, थोर सज्जनांचा पाणउतारा करतात, विवेकाचा पायाच ते खणून काढतात, वैराग्याला जिवंत सोलतात, उपशमाची मुंडी मुरगाळतात, संतोषवनाचीं पाळेंमुळें खणून काढतात, धैर्याचे दुर्ग उद्ध्वस्त करून टाकतात, आनंदाचें रोप मुळासकट उपटून



टाकतात, बोधाचा जीव घेतात, आणि सुखाची लिपी पार पुसून टाकतात. आणि गंमत अशी कीं, चैतन्य आणि ज्ञान यांच्या पक्तींत बसावयास सापडल्यामुळे त्यांना असा अनावर चेव येतो कीं पुरा विध्वंस केल्याशिवाय ते थांबतच नाहीत; अगदी पैज मारून ते ज्ञानी पुरुषाचा घात करतात. 'अशी ही कामक्रोधांची अजब कर्तबगारी आहे ! कामक्रोधांचा विळखा ज्याच्याभोवती नाही असें ज्ञान कोणाच्याही ऐकिवांत नाही. " तैसें इहींवीण एकलें। आम्हीं ज्ञान नाहीं देखिलें।" (३·२६२). ज्ञान कितीही शुद्ध असलें तरी कामक्रोध त्याची कोंडी करतात. म्हणून या कामक्रोधांशी मुकाबला करून प्रथम त्यांना शरण आणावें, आणि ' मग तें ज्ञान पावावें ' (३·२६४). पण चमत्कारिक प्रकार असा कीं, यांचा वींमोड करण्यासाठी जो जो उपाय योजावा तो तो उपाय त्यांच्या फायद्याचाच ठरतो. आणि यामुळे उग्रप्रकृति कडवे हठयोगीदेखील यांच्या माऱ्यापुढे अगदी बेजार होऊन जातात. पण या साऱ्या गोष्टी खऱ्या असल्या तरी यांना कोंडींत पकडण्याची एक अमोघ युक्ति आहे. इंद्रियांच्या भक्कम आधाराचें यांना बळ मिळतें म्हणूनच त्यांचा सारा दरारा आहे. म्हणून इंद्रियांचें बळ मोडून काढणें हें पहिलें काम आहे (३·२६८). हें काम यशस्वी झालें आणि कामक्रोध अंतःकरणांतून हद्दपार झाले म्हणजे आत्मज्ञानाचा मार्ग मोकळा झाला.

पण आत्मज्ञानाचा हा मार्ग मोकळा होण्यासाठी प्रथम अज्ञानाचा परिहार करणें आवश्यक आहे. " परी तुझें अज्ञानत्व हरावें । लागे आधी ॥ " (४·३१). ईश्वर ' संसारश्रांतांची साउली ' आहे, ' अनाथ जीवांची माउली ' आहे. ईश्वराचें ' अव्ययत्व ' मोडत नाही, त्याची ' स्वतंत्रता ' विनाश पावत नाही. तथापि आरशांत प्रतिबिंब पडावें त्याप्रमाणें ' होणें जाणें एक दिसे. ' तो कर्माधीन आहे असें ' भ्रांतिबुद्धी 'मुळे वाटतें. बिंब एकच असलें तरी आरशामध्ये प्रतिबिंब पडून दुसरें आहे असें वाटतें. ' एऱ्हवीं काय वस्तुविचारें । दुजें आहे ? " (४·४७) हा ' वस्तुविचार ' अर्जुनाला नीट समजावून सांगणें हाच श्रीकृष्णाचा उद्देश आहे.

अमूर्ताला प्रकृतीचें अधिष्ठान लाभल्यामुळेच तें ' साकारपणें ' नटतें, साकार होऊन अवतरतें; आणि तें अज्ञानाचा अंधकार समूळ नष्ट करून टाकतें. धर्म आणि नीति यांची सांगड घातली जाते. साकार होऊन अवतरलेला अमूर्त ईश्वर ' अविवेकाची काजळी ' झाडून टाकतो, आणि ' विवेकदीप उजळतो '; आणि ज्ञानी योग्यांना निरंतर दिवाळी लाभते; उच्च शाश्वत सुखाने सकल विश्व कोंदून भरते, जगांत फक्त धर्मच नांदू लागतो, पातकांच्या पर्वतांची बैठकच नष्ट होते, आणि पुण्याची पवित्र पहाट जगाला मांगल्याची व तेजाची जोड प्राप्त करून देते.

प्रत्येक युगांत परमेश्वर अवतार धारण करतो हें ज्याची बुद्धि जाणते तो ' विवेकी '; ईश्वर अनादि असूनही तो जन्म घेतो, तो अकर्ता असूनही कर्म करतो, हें जो जाणतो तो ' परममुक्त '. ' आत्मबोधें तोषले । वीतराग ' (४·६१) हेंच ज्ञानाचें निवासस्थान. परमेश्वराशीं ते एकरूप होतात,



समरस होतात, ‘ जे मज तयां उरले । पदर नाहीं ॥ ’ (४·६३). यमनियमांनी पारखून घेतलेले जाणि तपोज्ञानाने चोखाळलेले पुरुषच ईश्वररूप होतात. खरें पाहतां, माणसें स्वभावतः ‘ भजनशील ’ असतात; पण काय करावें, ज्ञान नसल्यामुळे ते वाया जातात, त्यांचा बुद्धिभेद होतो, आणि एकत्वाच्या ठायीं ते अनेकत्वाची कल्पना करूं लागतात (४·६८).

‘ सकळ कर्मी वर्ततां ’ नैष्कर्म्य प्राप्त करून घेणारा, सर्व क्रिया करीत असतांही त्यांच्या संगाने बद्ध न होणारा पुरुष हा खरा ज्ञानी होय. ‘ विश्व जाहला । अंगेंचि तो ॥ ’ (४·१०२). ज्ञानाग्नींत सकल कर्मांचा दाह करणारा पुरुष हा मनुष्यरूपधारी परब्रह्मच होय (४·१०५). शरीराच्या बाबतींत उदासीन असलेला, फळभोगाच्या बाबतींत निराश असलेला, संतोषाच्या गाभाऱ्यांत नांदणारा, आणि आत्मबोधाचें भोजन करणारा पुरुष म्हणजे मूर्तिमंत परब्रह्म.

द्रव्ययज्ञ, योगयज्ञ, वाग्यज्ञ, ज्ञानयज्ञ या यज्ञाच्या प्रकारांत ज्ञानयज्ञ सर्वश्रेष्ठ आहे. “ ज्ञानें ज्ञेय गमिजे । तो ज्ञानयज्ञु ॥ ’ (४·१४१) ज्ञानाने जेथे ज्ञेयाची म्हणजे आत्मबोधाची–परतत्त्वाची–प्राप्ति होते तो ज्ञानयज्ञ. “ हें अर्जुना सकळ कुवाडें । जें अनुष्ठितां अतिसांकडें । परी जितेंद्रियासीचि घडे । योग्यतावशें ॥ ” (४·१४२).

ज्ञानेश्वरींतील ज्ञानविषयाच्या निरूपणाचा हा अगदी स्थूल आराखडा आहे.

* * *

पवित्रैकनिधान तेजोरूप ‘ ज्ञानाची योग्यता ’ (१८·६७) लाभावयाची असेल तर ‘ विवेकाचीं सुलक्षणें ’ (१४·११) हाताला आलीं पाहिजेत आणि ‘ वैराग्याची निकी पुरवणी ’ लाभली पाहिजे. ज्ञान हें नित्य सविवेक असलें पाहिजे. म्हणूनच “ सविवेकमतिपाटव । तेंच मंत्रविद्यागौरव ” असें ज्ञानयज्ञाच्या निरूपणांत ज्ञानेश्वरांनी म्हटलें आहे (९·२४२). महाभारत हें नुसतेंच ज्ञानभांडार नाही, तर तें ‘ विवेकतरूचें उद्यान ’ आहे (१·२८). ‘ कृत्याकृत्यव्यापारा । निवाडु ’ (१३·६९७) म्हणजे सत्कृत्य कोणतें आणि निषिद्ध व त्याज्य कृत्य कोणतें याचा निवाडा करण्याचें साधन म्हणजे विवेक. खरें नाणें आणि खोटें नाणें यांच्यामधील खऱ्या नाण्याची अचूक निवड पारखी करतो. त्याप्रमाणें कार्य आणि अकार्य यांची पारख विवेक करतो, तो प्रवृत्ति आणि निवृत्ति यांचा निवाडा करतो, कृत्य व अकृत्य यांचा निर्णय करतो (१८·७१६–७). चांगला रुळलेला मार्ग कोणता, आणि काट्याकुट्यांनी भरलेला आडमार्ग कोणता, हें सांगण्याचें काम विवेकाचें आहे. विवेक हें आध्यात्मिक जीवनांतील स्पृहणीय प्रतिष्ठेचें प्रभावी साधन आहे. ‘ जेणेंनि विवेकें जया । उदो होय ’ (१४·२९९) त्याला गुणत्रयाची बाधा नाही, तो गुणातीत झाला. ‘ अविवेकाची काजळी





झाडून टाकून ‘ विवेकदीप ’ उजळल्याशिवाय आत्मज्ञान नाही. विवेक म्हणजे अन्तःस्थ वस्तुस्थितीचा विचार, ‘ आंतुवट वस्तुविचार ’ (९.४११). वरवर पाहणारी स्थूल दृष्टि, आणि वस्तूच्या अन्तरंगांत प्रवेश करून तिचें यथार्थ स्वरूप निश्चयाने जाणून घेणारी सूक्ष्म व मार्मिक दृष्टि, यांच्यामध्ये अपार भेद आहे. यालाच ज्ञानेश्वरांनी ‘ खोल विवेक ’ म्हटलें आहे. “ जैं विवेकें खोलें पाहिजे । तरि मी तेचि ते सहजें । ” (१५.३३१). जड सृष्टींतील दृश्यजाताचें वरकरणी दिसणारें रूप बाजूस सारून त्याच्या आड दडलेलें वस्तुरूप शोधून काढण्याचें काम विवेक करीत असतो. “ पुढां बोधाचिये कांवीवरी । विवेकु दृश्याची मांदी सारी । योगभूमिका आरतीकरी । येती जैसिया ॥ ” (१८.१०७०). ज्ञानयज्ञांत विवेकरूपी महामंत्राच्या घोषांत अज्ञानाची पूर्ण आहुति पडते. “ तेथ अज्ञान सरोनि जाये । ” (९.२४४). म्हणूनच विवेकाला ‘ कल्पलता ’ म्हटलें आहे. “ ते वाचांचि केली कल्पलता । विवेकाची ॥ ” (१०.२०). अखिल विश्व व्यापून टाकणाऱ्या सूर्यकिरणांप्रमाणें सर्वत्र विस्तारणाऱ्या विवेकाने अन्तःस्वरूपाचें स्फुरण बुद्धीला झाल्यामुळे ज्ञानी पुरुषांना आत्मबोध होतो (१५.८३). देह आणि जीव यांच्या व्यक्तिगत रूपांची कालवाकालव झाली असतां देहतत्त्व वेगळें, आणि जीवतत्त्व वेगळें, असा मनाचा निर्धार करून जीवतत्त्वाची निवड करण्याचें कार्य विवेक करीत असतो. “ तैसें देहजीवाचिये मिळणी । जो उदयजत सूये पाणी । तो विवेकु अंतःकरणीं । जागवीजे ॥ ” (१६.११०). पूर्ण ज्ञानाचा परमोच्च प्रकर्ष प्राप्त करून देण्याचा पराक्रम विवेकच करतो. “ विवेकु आपलें काम । सारूनि टाकी जें धाम । तें निष्कर्षाचें निःसीम । किंवहुना मी ॥ ” (१४.४०७). मोहाचा दुर्धर रोग नाहीसा करण्याचें अचूक गुणकारी औषध म्हणजे विवेक. “ तरि कृपाळु तो तुष्टो । यया विवेकु हा घोंटो । मोहाचा फिटो । महारोगु ” (१४.४१२). विवेकाचा वृक्ष सदा फुलणारा आणि सदा फळभाराने वाकलेला आहे. निष्कलंक शुद्ध ज्ञानाची समृद्धि करणें, आणि सिद्धप्रज्ञ ज्ञानी पुरुषांना समाधानाची सावली प्राप्त करून देणें हेंच त्याचें समृद्ध ऐश्वर्य. विवेकाच्या मार्गाने चालणारी वाचा न्यायाच्या सुखासनावर विराजमान होते (१०.२७७). पण विवेकाचें हें एकच रूप आहे असें नाही. त्याचें उग्र रूपही आहे. अठराव्या अध्यायांत राजयोगाच्या अश्वावर आरूढ झालेल्या ज्ञानयोगी पुरुषाचें कल्पनाचित्र आहे. हा सिद्धप्रज्ञ योगी अंगावर वैराग्याचें भक्कम चिलखत चढवतो, आणि विवेकाच्या मुठींत ध्यानाची तीक्ष्ण तरवार धारण करतो, व साधनेमध्ये आलेल्या सर्व विघ्नांचा सत्यानाश करतो, आणि अंतीं विजयश्रीचा धनी होतो (१८.१०४६–४९).

विवेकाचा हा आधार नसला म्हणजे अविवेकाचा चढेलपणा सारें शरीर व्यापून टाकतो, आणि निर्भेळ मूर्खपणाचें एकछत्री साम्राज्य सुरू होतें. (१४.२४८). ‘ विवेकाची राणीव ’ नष्ट होऊन मूर्खपणाची मिरास मिरवूं लागते. चंद्रोदयाचा उपयोग कावळ्याच्या दृष्टीने शून्यच. त्याप्रमाणें मूर्खांच्या दृष्टीने विवेकाची किंमत शून्यच (३.१९८). अठराव्या अध्यायांत तामस कर्मांची कर्तबगारी सांगत असतां वहकलेल्या अविवेकाच उन्मत्त

धमान ज्ञानेश्वरांना मोठ्या प्रभावीपणे वाणलें आहे. आत्मघात करूनदेखील दुसऱ्याला अपाय करण्यासाठीं अविवेकी माणसें तळमळतात. आपलें सामर्थ्य किती याचा विचारही मनांत येऊं न देतां सारी जाणीव अविवेकाच्या लाथेने ठोकरून अशक्य कामांचा डोंगर इकडचा तिकडे करण्याच्या मूर्ख मोहाने माणसें पिसाट बनतात. आपलेंच घर जाळून व त्याची राखरांगोळी करून अग्नि सैरावरा उफाळतो आणि वाटेंत येईल त्याचा निर्वंश करून टाकतो, त्याप्रमाणें चांगलें कृत्य व निषिद्ध कृत्य यांच्यामधील भेदाच्या विचाराचा मनाला लेशभरही स्पर्श होऊं न देतां परकीयांबरोबर स्वकीयांचाही सत्यानाश करण्याची तऱ्हेवाईक कर्तबगारी भ्रांतिष्ट अविवेकी माणसें करीत असतात (१८·६२१–६२६). अविवेकी तामस माणसांचा दुष्कर्मयोग असा दांडगा आणि भयानक असतो. अविवेक म्हणजे 'काळोखाचें ब्रह्मांड', अविवेक म्हणजे, अमावास्येची मध्यरात्र, अविवेक म्हणजे तामसी तपश्चर्या, अविवेक म्हणजे 'मोहरात्रींचे काळें.' असें असल्यामुळे " मी अविवेकाची काजळी। फेडूनि विवेकदीप उजळी। तैं योगियां पाहे दिवाळी। निरंतर ॥" (४·५४) या दैवी आश्वासनाचें महत्त्व अपार आहे.

*

आत्मज्ञानाच्या प्राप्तीच्या मार्गावर विवेक अशा प्रकारें अखंड सोबत करीत असला आणि त्याच्या योगें बुद्धि निर्मळ होत असली तरी त्याला वैराग्याचीही जोड आवश्यक असते. विवेक आणि वैराग्य यांचे जोडीने आलेले उल्लेख ज्ञानेश्वरींत अनेक आहेत. किंबहुना, सद्गुरूच्या कृपेची जोड मिळाल्यामुळे विवेकवैराग्यांचे भाग्य दुणावलें असेही उल्लेख आहेत. " तैसा वैराग्यलाभु जाला। वरि सद्गुरुही भेटला। जीवीं अंकुरू फुटला विवेकाचा ॥" (१८·१००१). 'वैराग्य विवेकेंसीं' (१८. ११३५) हीच कल्पना ज्ञानेश्वरांना अभिप्रेत आहे. शुद्ध ज्ञानाची महती स्पष्ट करतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात— " जेथ वैराग्याचा पांगू फिटे। विवेकाचाही सोसु तुटे। जेथ न पाहतां सहज भेटे। आपणपें ॥" (४·१६३). वैराग्याचा समर्थ आधार लाभला म्हणजे विवेकाच्या दीपाचें तेज झळाळूं लागते, आणि आत्मज्ञानाचें गुप्त निधान प्रकट होतें. " तैसा वैराग्याचा वोलावा। विवेकाचा तो दिवा। आंतुथितां आत्मठेवा। काढीचि तो ॥" (१८·१००८).

ज्ञानाभ्यास सवैराग्य असला पाहिजे. ध्यान आणि योग या दोहोंचा आत्मतत्त्वांत लय व्हावा अशी साधकाची इच्छा असेल तर वैराग्यासारखा विश्वासाचा सोबती जोडलेला असणें आवश्यक आहे. हा सोबती साधकाला अखेरपर्यंत साथ देत असतो (१८·१०४३). अंतःकरणवृत्ति ब्रह्मतत्त्वांत लीन होईपर्यंत वैराग्य अभंग राहिलें तर अन्तिम समरसतेंत कसलीही उणीव येणार नाही. यासाठीच ज्ञानाभ्यास सवैराग्य पाहिजे. " तेणें मोक्षीं प्रवर्तलया। वृत्ती ब्रह्मीं जाय लया। तंव वैराग्य आथी तया। भंगु कैंचा ॥ म्हणोनि सवैराग्यु। ज्ञानाभ्यासु तो सभाग्यु। करोनि जाला योग्यु।

आत्मलाभा ॥ " (१८·१०४५-६). विवेकाच्या विवेचनांत ज्याचा उल्लेख केला होता तें राजयोगतुरंगाचें रूपक याच्या पुढेच आलें आहे. " ऐसी वैराग्याची अंगीं । वाणूनिया वज्रांगी । राजयोगतुरंगीं आरूढला ॥ वरी आड पाडिले दिठी । साने थोर निवटी । ते वळी विवेक मुष्टी । ध्यानाचे खांडें ॥ ऐसेनि संसाररणाआंतु । आंधारीं सूर्य तैसा असे जातु । मोक्षविजयश्रीये वरेंतु । होआवयालागीं । " (१८·१०४७-४९).

वैराग्याची परमसीमा आणि ज्ञानाभ्यासाची पूर्तता या दोन्ही गोष्टी समकालिक आहेत. सात्त्विक सुखाचें मूळ वैराग्यांत आहे, आणि त्याची परिणति आत्मानुभूतींत आहे. " ऐसें स्वानुभवविश्रामें । वैराग्यमूळ जें परिणमे । तें सात्त्विक येणें नामें । बोलिजे सुख ॥ " (१८·७९३). किंबहुना वैराग्य हाच मोक्ष, अशीही कल्पना एका ठिकाणीं आली आहे. " ऐसेनि शुभाशुभीं संसारीं । सांडिला तो अवधारीं । वैराग्यमोक्षद्वारीं । उभा ठाके ॥ " (१८·९००). आत्मसाक्षात्कारांत ' ज्ञानाची उजरी ' लाभावयाची असेल तर ' अढळ वैराग्यपद ' हेंच सर्वोत्कृष्ट साधन होय, हें योगमार्गींतील साधकांना सांगण्याची आवश्यकता नाही. वैराग्याची परिणति मोक्षांत होते, आणि मुक्ताची परिणति वैराग्यांत होते. अशा वैराग्यांत चित्तवृत्तीचा पूर्ण लय करणें हेंच साधकाचें सर्वश्रेष्ठ ईप्सित होय. वैराग्य म्हणजे आत्मज्ञानाच्या सूर्योदयाची मंगल वार्ता विश्वामध्ये पसरविणारा अरुणच. किंबहुना, आत्मज्ञानाचें दिव्य निधान ज्याच्या योगाने हस्तगत होतें तें दिव्यांजन म्हणजेच वैराग्य (१८·९०१-९०४).

नित्य बाहेर धावणाऱ्या इंद्रियांच्या वृत्तींना आळा घालून त्या अन्तःकरणांत कोंडून ठेवणें हें काम फार बिकट आहे. वैराग्यावाचून तें साधणार नाही. म्हणून विषयोपभोग हे विषासमान आहेत असें मानून विरक्त पुरुष त्यांचा धीराने त्याग करतात. " पै यातें विरक्त पुरुष । त्यजिती कां जैसें विष । " (५·१२८). इंद्रियांना भुलवून नेणारे विषय आटोक्यांत आणून, इंद्रियांच्या वृत्तींवर प्रभुत्व मिळवून, शरीरवृत्ति व मनोवृत्ति यांचें ऐक्य करून, केवळ मनाचें अधिराज्य प्रतिष्ठित करणें ही गोष्ट वैराग्यावाचून शक्य नाही. " तरी वैराग्याचेनि आधारें । जिहीं विषय दवडूनि बाहिरें । शरीरीं एकंदरें । केलें मन ॥ " (५·१५१). म्हणून मर्यादारहित अविनाशी परमतत्त्वाचे खरे अधिकारी विरक्त हेच होत. " जें साचोकारें परम । ना तें अक्षर निःसीम । जिये गावींचे निष्काम । अधिकारिये ॥ जें महर्षीं वाटले । विरक्तां भागां फिटलें । जे निःसंशया पिकलें । निरंतर ॥ " (५·१४६-७). वैराग्याच्या गावाची शीव देखील ज्यांनी पाहिली नाही, आणि विवेकाची भाषाच ज्यांना अनाकलनीय वाटते, अशा मूर्खांना परमतत्त्वाची प्राप्ति कशी होणार ? " तैसी वैराग्याची शिंव न देखती । जे विवेकाची भाषा नेणती । ते मूर्ख केवीं पावती । मज ईश्वरातें ? " (४·२५). विरक्तीचें पाणिग्रहण केल्याशिवाय योगाग्नीचें उपासन सर्वथा दुर्घट होय. " आतां अविवेककुमारत्वा मुकले । जयां विरक्तीचें पाणिग्रहण जाहलें । मग उपासन जिहीं आणिलें । योगाग्नीचें ॥ " (४·१२२).

वैराग्य हा धडाडलेला अग्नि असून त्यांत ऐन्द्रिय विषयांचीं आहुति देण्याची कल्पना बाराव्या अध्यायांत आली आहे. "पैं वैराग्य महापावकें। जाळूनि विषयांचीं कटकें। अधपलीं तवकें। इंद्रियें धरिलीं ॥" (१२·४८). अशीच कल्पना चौथ्या अध्यायांतही आली आहे. "एकां वैराग्य-रवि विवळे। तंव संयति विहार केले। तेथ अपावृत जाहले। इंद्रियानळ ॥ तिहीं विरक्तीची ज्वाळ घेतली। तंव विकारांचीं इंधनें पळिपलीं।" (४·१२७–८).

सोळाव्या अध्यायांत दैवी संपत्तीचे सव्वीस गुण सांगितले आहेत. ही दैवी संपत्ति म्हणजे गुणरूपी पुष्पांची माला असून मुक्तिरूपी स्वयंवरवधू विरक्त पुरुषाच्या गळ्यांत ती माळ घालीत आहे अशी सुन्दर कल्पना आली आहे. "कीं गुणकुसुमांची माळा। हे घेऊनि मुक्तिबाळा। वैराग्य निरपेक्षाचा गळा। गिंवसित असे ॥" (१६·१०९). वैराग्याच्या सामर्थ्याचा याहून अधिक स्पृहणीय गौरव तो कोणता?

ज्ञान मोक्ष देतें यांत कसलाही संदेह नाही. पण ज्ञानाला प्रतिष्ठा प्राप्त व्हावयाची असेल तर प्रथम मन शुद्ध व्हावयास पाहिजे; आणि विरक्ती-वाचून ज्ञानाला दुसरा आधारच नाही, हा विचार पंधराव्या अध्यायांत अगदी ठसठशीतपणें मांडला आहे. "तैसें मोक्ष देईल ज्ञान। येथ कीर नाहीं आन। परि तेंचि थारे ऐसें मन। शुद्ध होआवें ॥ तरी विरक्तीवांचूनि कहीं। ज्ञानासि तगणेंचि नाहीं।" (१५·३५–३६). अर्थात्, वैराग्याला गुरु-सेवेची जोड अवश्य पाहिजे हें सांगावयास ज्ञानेश्वर विसरले नाहीत (१५·४२२).

* * *

'अज्ञानं संसृतेर्हेतुर्ज्ञानं मोक्षैककारणम्' असें अभिनवगुप्त म्हणतात ('तंत्रालोक', १·२२). अज्ञान संसारस्वप्नाला कारण असून ज्ञान हें मोक्षाचें एकमेव कारण आहे. अज्ञान म्हणजे तिमिर, काळोख; आणि ज्ञान म्हणजे तेज, प्रकाश. अंधाराचा निरास झाल्याशिवाय प्रकाशाचा प्रकर्ष कसा होणार? अज्ञानाचा नाश झाल्याशिवाय ज्ञानाचा उदय कसा होणार? पण अज्ञान कशाला म्हणावें, ज्ञान कशाला म्हणावें, ज्ञेय कशास म्हणावें, याचा उलगडा प्रथम झाला पाहिजे. "एक क्षेत्र एक ज्ञान। एक ज्ञेय एक अज्ञान।" असे ब्रह्मतत्त्वाचे चार भाग सुलभ आकलनासाठी केले (१३·९५२). हे चार भाग केले नाहीत तर आत्मा आणि अनात्मा असे दोन भाग तरी (याला पाश्चात्त्य तर्कशास्त्राच्या परिभाषेंत Dichotomy म्हणजे द्विधाकरण म्हणतात.) करणें भागच आहे. "आतां चौठायीं न करूं। एकही म्हणोनि न सरूं। आत्मानात्मया धरूं। सरिसा पाडु ॥" (१३·९५४). आत्मा ज्ञानस्वरूप, आणि अनात्मा अज्ञानस्वरूप. 'अनात्मनि आत्माभिमानः' म्हणजे अनात्म्याच्या ठायीं आत्मत्व कल्पिणें हें अज्ञान; आणि 'आत्मनः स्वरूपप्रथमम्' म्हणजे आत्मस्वरूपाचें ज्ञान हाच मोक्ष. अज्ञान म्हणजे ज्ञानाचा अभाव नसून मिथ्याज्ञान किंवा विपरीत

ज्ञान म्हणजेच अज्ञान. किंवा अज्ञान म्हणजे अपूर्ण ज्ञान. पूर्णज्ञानक्रियेने युक्त तो चेतन. आणि पूर्णज्ञानक्रियावत्त्व हें चैतन्य. ' चैतन्यमात्मा ' असें ' शिवसूत्र ' आहे. हें पहिलें सूत्र असून ' ज्ञानं बन्धः ' हें दुसरें सूत्र आहे. या दुसऱ्या सूत्राचा उल्लेख ज्ञानेश्वरांनी ' अनुभवामृतां 'त केला आहे. (१६०). अनात्म्याला आत्मा मानणें हें मिथ्याज्ञान. मिथ्याज्ञानाच्या प्रभावानें विमल अथवा पूर्ण ज्ञानही मलिन होतें. मिथ्याज्ञान हें तिमिर. " मिथ्याज्ञानं तिमिरमसमान् दृष्टिदोषान् प्रसूते । " असें अभिनवगुप्तांनी म्हटलें आहे (" तंत्रालोक १·३३०)." मिथ्याज्ञानसद्भावात् विमलं पूर्णमपि...ज्ञानं मालिन्यधाम भवति " अशी यावर जयरथांची टीका आहे. तात्पर्य, अज्ञान हें तमोरूप आहे. तम (म्हणजे तमोगुण) अज्ञानज आहे असें गीतावचन आहे. ' तमस्त्वज्ञानजं विद्धि ' (गीता, १४·८). ' अज्ञानादावरणशक्तिरूपात्तदुद्भूतमज्ञानजं तमः " अशी यावर मधुसूदनी टीका आहे. ज्ञानेश्वर म्हणतात—" व्यवहाराचेंहि डोळे । मंद जेणें पडळें । मोहरात्रीचें काळें । मेहुडे जे ॥ अज्ञानाचें जियालें । जया एका लागलें । जेणें विश्व भुललें । नाचत असे ॥ " (१४·१७४–५). अज्ञान म्हणजे विपरीत ज्ञान हीच कल्पना ज्ञानेश्वरांनाही अभिप्रेत आहे. निर्गुण निराकार ईश्वरावर प्राकृत मानुप धर्मांचा आरोप करणें हें विपरीत ज्ञान आहे असें ते म्हणतात. " किंबहुना ऐसें समस्त । जे-हे मानुषधर्म प्राकृत । तयाचि नांव मी ऐसें विपरीत । ज्ञान तयांचें ॥ " (९·१६९). गीता ९·११ मधील ' मूढाः ' या पदाचें विवरण ' भाष्योत्कर्षदीपिके 'नें ' विपरीतज्ञानाः ' याच शब्दानें केलें आहे. विपरीत ज्ञानानें जें जें जाणलें जातें व जें प्रतिक्षणीं नष्ट होतें तें केवळ भ्रांतिष्टपणाचें रूप असतें. " जाणणेंचि विपरीतें । जें जें कांहीं जाणिजेतें । तें प्रतिक्षणीं निमतें । होऊनियां ॥ अगा काढूनि भ्रांतीचें दांग । उभवी सृष्टीचें आंग । " (१५·४८२–३). निर्गुण आत्मतत्त्व सविकार मानणें ही ' मिथ्यादृष्टि ' आहे (१३·९१०). अन्यथामति म्हणजेच विपरीत ज्ञान. पूर्ण प्रबोधाच्या वेळीं आत्मभ्रांतीचा निरास होतो आणि विपरीत ज्ञानाच्या निद्रेबरोबर विश्वस्वप्नही विरून जातें (१६·१०–११). चोख ज्ञान हेंच विपरीत ज्ञानाचा निरास करतें. अन्यथाज्ञानें म्हणजे विपरीत ज्ञानें अव्यक्तांत आटून जातात, आणि प्रबोधाची समृद्धि होत जाईल तसतसें अव्यक्तही पूर्ण बोधांत बुडून जातें. " तैसेनि अन्यथाज्ञानें । जियें घेपती जागरस्वप्नें । तियें दोन्ही केलीं लीनें । अव्यक्तामाजी ॥ मग तेंही अव्यक्त । बोध वाढतां झिजत । पुरला बोधीं समस्त । बुडोनि जाय ॥ " (१८·११००–१). या ठिकाणीं ' अव्यक्त ' हा शब्द ' अज्ञान ' याच अर्थी वापरला आहे. सुषुप्ति अवस्था म्हणजे ' घन अज्ञान ' होय. " घन अज्ञान सुषुप्ति । तो बीजभावो म्हणती । येर स्वप्न हन जागृती । फळभावो तयाचा ॥ " (१५·५१२). ' अज्ञानघनसुषुप्ति ' (१५·५१७). असाही शब्द सुषुप्तीच्या संदर्भांत ज्ञानेश्वरांनी वापरला आहे. गीता १५·१७ वर निरूपण करतांना अन्यथाज्ञानानें निर्माण होणाऱ्या जागृति व स्वप्न या दोन्ही अवस्था घन अज्ञानांत लीन होतात असें त्यांनी स्पष्टच म्हटलें आहे. " आता अन्यथाज्ञानीं । या दोनी अवस्था जया जनीं । तया हरपती

घनीं । अज्ञानत्वीं ॥ " (१५·५२६). अव्यक्त पूर्ण बोधांत बुडून जातें असें ज्ञानेश्वरांनी १८·११०१ मध्ये म्हटलें. आता या ठिकाणीं अज्ञान ज्ञानांत बुडून जातें असें ते म्हणत आहेत. " तें अज्ञान ज्ञानीं बुडालिया । ज्ञानें कीर्तिमुखत्व केलिया । " (१५·५२७). महाप्रलयानंतर पुन्हा कल्पोदय होतो, हें विषमज्ञानाचेंच फळ असून मूळमायेस झालेलें मुलखाअघटित अपत्य 'मिथ्यादृष्टीच्या घरीं' युगांच्या परंपरांचीं 'चोजपाउलें' टाकूं लागतें. संकल्प त्याचा सोयरा आणि अहंकार त्याचा आप्त. येणेंप्रमाणें माया जें विश्व प्रसवली त्याचा शेवट होणार तो केवळ ज्ञानानेच. " ऐसिया होय शेवटु । ज्ञानें यया ॥ " (१४·११२–५). अन्यथादृष्टीच्या आहारीं गेल्यामुळे, वावटळींत भरकटणाऱ्या गवताच्या क्षुद्र काड्यांप्रमाणें इतस्ततः भ्रमणाऱ्या जीवांना जागें करण्याचें काम चित्सूर्य आपल्या सहस्रकिरणांनी करतो (१८००·१३). जीवसृष्टीला आडवाटेला घेऊन जाणारा हा अन्यथाबोध अस्तंगत झाला म्हणजेच जीव निखळ बोधाच्या सिंहासनावर विराजमान होतो. " पैं अन्यथाबोधु आघवा । मावळोनि तया पांडवा । बोधमात्रींचि जीवा । ठावो होय ॥ " (१८·९६४). अन्यथाज्ञानामुळे द्वैताची भावना उपजते, आणि यथार्थज्ञानाने ऐक्यभावना दृढ होते (१५·५०४). अज्ञानाच्या चित्रपटावर अन्यथाज्ञानाचें चित्र रेखाटलें जातें, आणि त्या चित्रांत कर्ता, कारण, क्रिया यांच्या आकृति भरल्या जातात. " परी अज्ञानाचां पटीं । अन्यथाज्ञानाचें चित्र उठी । तेथ चितारणी हे त्रिपुटी । प्रसिद्ध जे कां ॥ " (१८·४६०).

" अज्ञानं तिमिरं पारमेश्वरस्वातंत्र्यमात्रसमुल्लासितस्वरूपगोपनासतत्वमात्मानात्मनोरन्यथाभिमानस्वभावमपूर्णं ज्ञानम् । " या जयरथांच्या वचनांतील आशयाला अनुसरूनच ज्ञानेश्वरांचें अन्यथाज्ञानाचें व पर्यायाने अज्ञानाचें विवेचन आहे. या अन्यथाज्ञानाला किंवा विपरीत ज्ञानाला प्रकृतीचेंही अधिष्ठान आहे. 'प्रकृतिभाव' अज्ञानाला कारण असतो. तत्त्वज्ञानी पुरुषाला प्रकृतिभाव स्पर्श करूं शकत नाही असें तिसऱ्या अध्यायांत ज्ञानेश्वरांनी स्पष्टपणें म्हटलें आहे. " जे तत्त्वज्ञानियांचां ठायीं । तो प्रकृतिभावो नाहीं । "(३·१८१). जोंवर मनुष्य प्रकृतीच्या सहवासांत गुरफटलेला असतो तोंवर कर्मत्याग अशक्य असतो. " म्हणऊनि संगु जंव प्रकृतीचा । तंववरी त्यागु न घडे कर्माचा । " (३·६३). प्रकृतीच्या आहारीं न जाण्याचें सामर्थ्य ज्याच्या मनांत निर्माण झालें त्यालाच श्रद्धेचें पाठबळ लाभतें, तोच इंद्रियांच्या स्वभावधर्मावर मात करतो, क्षुद्र विषयभोगांविषयीं उदासीन होतो, आणि आत्मसुखाचा शाश्वत अधिकारी होतो, आणि निरामय अविकल शांतीने ओतप्रोत भरलेलें ज्ञान त्यानें घर शोधीत येतें (४·१८६–८). क्षुद्र फलाभिलाषेनें भ्रमिष्ट झालेल्या माणसाच्या हातून ज्ञानाचा दिवा खाली पडला आणि विझून गेला, म्हणजे साराच अंधार. आधीच प्रकृतीचा पाईक असलेला असा मनुष्य सुखाच्या लालचीने अगदी हीनदीन होऊन जातो, आणि सरळ वाट सोडून आडवाटेला लागतो (७·१३९–१४१). 'प्रकृतीचें कर्मजात' आणि 'प्रकृतिविकार' कुंठित होऊन थबकतात तें एका शुद्ध ज्ञानाच्या निखळ तेजापुढें (९·१२६–७).

वेदान्तशास्त्रांत मायां म्हणजेच प्रकृति असें समीकरण काही वेळां आढळतें. “ मायां तु प्रकृतिं विद्यान्मायिनं तु महेश्वरम्।. ’ माया आणि अविद्या यांच्या रूपाने प्रकृति द्विधा होते असेंही प्रतिपादन आढळतें. “ माया चाविद्या च स्वयमेव भवति ॥ ” त्रिगुणात्मका माया हीच प्रकृति. गीता ९·७ वरील मधुसूदनी व्याख्येंतून एक वाक्य उद्धृत करतो. “ सर्वाणि भूतानि...प्रलयकाले मामिकां...प्रकृतिं त्रिगुणात्मिकां मायां स्वकारणभूतां यान्ति.” “ प्रकृतिं मायाख्यामनिर्वचनीयां स्वां स्वस्मिन् कल्पितामवष्टभ्य...तस्याः प्रकृतेर्मायाया वशादविद्याऽस्मितारागद्वेषाभिनिवेशकारणावरणविक्षेपात्मकशक्तिप्रभावाज्जायमानमिमं...भूतग्रामं...पुनःपुनर्विसृजामि...। ” अशी गीता ९·८ वरील मधुसूदनी व्याख्या आहे. प्रकृति हीच माया; आणि अविद्या, अस्मिता इत्यादि ही तिची साधनसामग्री, असाच या वचनांतील आशय आहे. अविद्या हे मायेचेंच रूप आहे असें ‘ भाव्योत्कर्षदीपिके ’चें विवरण आहे. “...प्रकृतिस्त्रिगुणात्मिका अविद्यालक्षणा मायाशब्दवाच्या...जगदुत्पादयति । . ” स्वरूपाच्या दृष्टीने आणि फलाच्या दृष्टीने विद्या आणि अविद्या यांच्यामध्ये जमीनअस्मानाचें अंतर आहे. “ दूरमेते विपरीते विषूची अविद्या या च विद्येति ज्ञाता । ” असें कठोपनिषदांतील (२·४) वचन आहे. अविद्या संसारहेतुभूत असून तिची प्रतियोगी विद्या मोक्षहेतुभूत आहे असें ‘ भाव्योत्कर्षदीपिके ’चें विवरण आहे. अविद्या म्हणजे ‘ घनीभूत तम ’ (‘ घन अज्ञान ’ असा शब्द ज्ञानेश्वरांनी वापरला आहे.) असें ‘ भाव्योत्कर्षदीपिका ’ म्हणते.

आदिपुरुषाची माया सर्वस्वीं अनाकलनीय आहे. या मायेनेच अर्जुनाच्या मनावर मोहाचा पगडा बसवला, आणि त्याला भुलवून आडरानांत नेलें. “ हे आदिपुरुषाची माया । ब्रह्मेयाही नयेचि आया । म्हणवूनि भुलविला...॥ ” (१·२०२). स्वप्नसंदर्शनाशीं माया सदृश आहे. स्वप्नांतील दृश्य केवळ स्वप्नापुरतेंच खरें असतें. जागृतींत त्याचा लेशही उरत नाही. तशी मायेची अवस्था आहे. “ जैसें स्वप्नामाजीं देखिजे । तें स्वप्नींचि साच आपजे । मग येऊनियां पाहिजे । तंव कांहीं नाहीं ॥ तैसी हे जाण माया ।...” (२·१३९–१४०). निद्रिताला स्वप्न दिसावें त्याप्रमाणें सत्-स्वरूपाच्या ठायीं जो आकार दिसतो तो केवळ मायेच्याच प्रभावामुळे (२·१६६). तिसऱ्या अध्यायांत ज्ञानेश्वरांनी मायेचा उल्लेख ‘ मांगी ’ या शब्दाने केला आहे. “ मग माया मांगी शृंगारिली । तियेकरवीं विटाळविलीं । साधुवृंदें ॥ ” (३·२५१). “ प्रकृतिं स्वामधिष्ठाय संभवाम्यात्ममायया । ” असें गीतावचन आहे (४·६). परमेश्वराचें अव्ययत्व न मोडतां त्याचें ‘ होणें जाणें ’ जें दिसतें तें केवळ मायेच्या प्रभावाने, असें ज्ञानेश्वरांचें विवरण आहे (४·४५). परमेश्वरी माया दुरतिक्रम आहे असें गीतावचन आहे (७·१४). याचें निरूपण करण्याच्या ओघांत ज्ञानेश्वरांनी ‘ दुवाड मायानदी ’चें (७·७९) सांगोपांग रूपक केलें आहे. “ तेवीं मायामय हे सरिता । न तरवे जीवां ॥ ” (७·९६). विरक्तीचे अमोघ बळ ज्यांना लाभलें आहे, आणि सोऽहंभावाचा साक्षात्कार ज्यांना प्राप्त झाला आहे, असेच भाग्यशाली पुरुष या मायानदीच्या पैलतीराला लागतात.

बाकीचे महापुरांत गटंगळ्या खातात, आणि अखेरीस खळाळणाऱ्या अनावर लोंढ्याबरोबर वाहून जातात. या मायेच्या उद्रेकाने कोणता अनर्थ करावयाचा बाकी ठेवला आहे ? हिच्या तावडींत सापडलेल्या माणसांच्या अंगांत अहंकाराचें भूत येतें, इंद्रियांवरील त्यांचा ताबा सर्वस्वीं सुटून जातो, आपली पदोपदीं अधोगतीच होत आहे हें कळत असून देखील त्यांच्या चिताला संकोचवृत्तीचा चिमटा बसत नाही, बाष्कळ वडवड करीत विकारांचे काटेकुटे ते गोळा करतात, आणि या साऱ्या उद्रेकजनक प्रकाराचा शेवट स्मृतिभ्रंशांत होतो. (७·१०३–१०९). योगमायारूपी अंधाराची झापड अशा माणसांच्या डोळ्यांवर पडल्यामुळे त्यांची दृष्टि मावळते, आणि प्रकाशाच्या दिवसाला ते पारखे होतात; आत्मस्वरूपाची त्यांना जाणीवच होत नाही. " कां जे योगमायापडळें। हे जाले आहाचि आंधळे। म्हणोनि प्रकाशाचेनि दिहवळें। न देखती मातें ॥ " (७·१५८). मायेला जाळण्याचें सामर्थ्य केवळ ज्ञानांतच आहे हें खरें असलें तरी मायेचा वडिवार असा अचाट आहे की, तिला जाळून टाकण्याच्या उद्योगांत स्वतः ज्ञानच जळून जातें. " ऐसी जळें सरलिया माया। तेथ जाळितें तेंही जळे ॥ " (८·५८).

प्रकृति हीच माया आणि अविद्या या रूपांनी द्विधा होते या मताचा वर उल्लेख आला आहे. रजोगुण आणि तमोगुण यांनी आक्रान्त न झालेली व शुद्धसत्त्वाचें प्राधान्य असलेली ती माया; आणि रजस्तमांनी आक्रान्त झालेली व मलिनसत्त्वप्रधान, ती अविद्या, असा माया आणि अविद्या यांच्या रूपांत भेद करणारा एक संप्रदाय आहे. या मताप्रमाणें ईश्वर हा मायाप्रतिबिंब आणि जीव हा अविद्याप्रतिबिंब, असें ठरतें. एकच मूळ प्रकृति (' मूलप्रकृति ') विक्षेपप्राधान्याने माया होते, आणि ती ईश्वराची उपाधि असते; आणि तीच मूळ प्रकृति आवरणप्राधान्याने अविद्या (म्हणजेच अज्ञान) होते, आणि ती जीवाची उपाधि बनते, असें एक मत आहे. या मताप्रमाणें मायाशक्ति ईश्वराशीं संबद्ध असून अविद्या जीवाशीं संबद्ध आहे. " दैवी ह्येषा गुणमयी मम माया दुरत्यया। " या गीतावचनांत (७·१४) ' दैवी माया ' असे शब्द आले आहेत, ते या मताशीं जुळणारेच आहेत. काश्मीरी प्रत्यभिज्ञादर्शनानुसार माया ' तिरोधानकरी ' असते. तिरोधान म्हणजे आवरण, मूळ स्वरूप झाकून टाकणें. हेंच अज्ञान. वेदान्तमतानुसार, विक्षेपप्रधान शक्ति ती माया; आणि आवरणप्रधान शक्ति, ती अविद्या. " एकैव मूलप्रकृतिर्विक्षेपप्राधान्येन मायाशब्दितेश्वरोपाधिः। आवरणप्राधान्येन अविद्याऽज्ञानशब्दिता जीवोपाधिः।. " उलट, उत्पलदेवांच्या ' ईश्वरप्रत्यभिज्ञा ' या ग्रंथांतील ३·१·७ वर भाष्य करतांना अभिनवगुप्त म्हणतात – " मायाशक्तिः पुनरचिद्रूपे शून्यादौ प्रमातृताभिमानं प्ररूढं दधती भावानपि चिन्मयान् भेदेनाभिमानयन्ती सर्वथैव स्वरूपं तिरोधत्ते आवृणुते विमोहिनी सा।. "

संसाराच्या अस्तित्वाला कारण असलेली अविद्या घनीभूत अज्ञानाप्रमाणें असते. ज्ञानेश्वरांच्या शब्दांत बोलावयाचें म्हणजे या ' घणापलेल्या '

अज्ञानांत गुरफटलेले जीव 'अव्हांटा' म्हणजे आडवाटेला लागतात. हें 'अविद्येचे आंधारें' (११·१७७) नष्ट होतें तें केवळ शुद्ध ज्ञानाच्या प्रकाशानेच. 'अविद्यातिमिर' लयाला नेण्याच्या बाबतींत गीतावचनें प्रत्यक्ष सूर्याच्या तेजाशींही स्पर्धा करूं शकतील असें ज्ञानेश्वरांनी अठराव्या अध्यायाच्या उपसंहारांत म्हटलें आहे. "कीं अविद्यातिमिररोखें। श्लोक सूर्यांतें पैजा जिंके। ऐसें प्रकाशिलें गीतामिखें। रायें श्रीकृष्णें॥" (१८·१६६८). गीता म्हणजे संसारावर मात करून त्याला जिंकणारें शस्त्र आहे असें अविद्या व संसार यांचें समीकरण करून ज्ञानेश्वरांनी म्हटलें आहे. "साचचि बोलाचें नव्हे हें शास्त्र। पैं संसारू जिणतें हें शस्त्र। आत्मा अवतरवी ते मंत्र —। अक्षरें इयें॥ (१५·५७७). हा संसार म्हणजे 'अविद्यावर्गाची रात्र' (१७·२२९) आहे. अविद्येला चारा पुरवून ती प्रबळ होण्यास मनच कारण असतें. "द्वैत जेथ उठी। अविद्या जेणें लाठी। जें इंद्रियातें लोटी। विषयांमाजीं॥" (१३·११३). हें मन मोठें अजब आहे. तें 'निखळ चांचल्य' आहे. मनोरथांचे मनोरे उभारणें आणि क्षणार्धांत ते जमीनदोस्त करणें ही महत्त्वाकांक्षा मनाला अगदीच मामुली आहे. मनाच्या या सर्वव्यापी सामर्थ्यामुळे बुद्धीच्या दाराला अडसर पडतो, आणि अज्ञानाचीं सारीं दारें सताड उघडतात. "जें भुलीचें कुहर। वायुतत्त्वाचें अंतर। बुद्धीचें द्वार। झांकविलें जेणें॥" (१३·११५). या अविद्येचा एक एक चमत्कार काय वर्णावा ? तिच्या गुणांचें यथातथ्य वर्णन करणें अशक्य असल्यामुळेच ज्ञानेश्वरांनी 'अनिर्वाच्यगुणी' हें बोलकें विशेषण तिला बहाल केलें आहे (१४·८७). अव्यक्तवादी तत्त्वज्ञ ज्याला 'अव्यक्त' म्हणतात त्यालाच सांख्य 'प्रकृति' असें नाव देतात; वेदान्तदर्शनांतील 'माया' ती हीच. पण काही झालें तरी तें अज्ञानच (१४·६९–७१). "तरी माझी हे गृहिणी। अनादि तरुणी। अनिर्वाच्यगुणी। अविद्या हे॥" (१४·८७).

अज्ञान हें 'अनादि' आहे असें 'तंत्रालोक' १·४२ वर टीका करतांना जयरथांनी म्हटलें आहे. "एवंविधमज्ञानं तावदनादेवावस्थितम् इति नास्ति विवादः।." ज्ञानेश्वरांनी अविद्या अनादि आहे असें म्हटलें आहे. अशी ही अविद्या मनाच्या कर्तबगारीने प्रबळ बनत असल्यामुळे अविद्येबरोबर मनाचीही आहुति ज्ञानाग्नींत द्यावी लागते. "जे यजनशील अहर्निशीं। जिहीं अविद्या हविली मनेंसीं। गुरुवाक्य हुताशीं। हवन केलें॥ (४·१२३). "ज्ञानानळीं प्रदीप्तीं। मूळ अविद्येचिया आहुती। तोपविला होय सुमती। परमात्मा मी॥ (१८·५–६). अविद्येच्या निद्रेमध्ये विश्वस्वप्नाचा विलोभनीय देखावा पाहण्यांत जीव धुंद झालेला असतो. महाप्रबोध झाल्याबरोबर ती मायाही नष्ट होते, आणि तें विश्वस्वप्नही विरून जातें, आणि जीवाला अद्वयानंदाचा लाभ होतो (१८·४०३–५). अशीच कल्पना १६·१०–११ या ओव्यांत आली आहे. "जो प्रत्यग्बोधाचिया माथयां। सोहंतेचां मध्यान्हीं आलिया। लपे आत्मभ्रांतिछाया। आपणपां तळीं॥ ते वेळीं विश्वस्वप्नासहितें। कोण अन्यथामति निदेतें। सांभाळी

तुरेचि जेंवि । मयागती ॥ ” ज्ञानोदय होतांच अविद्येबरोबर अहंताही पलायन करते. ज्ञानाग्नींत अविद्येबरोबर मनाची आहुति पडते, तशीच अहंतेचीही आहुति पडते. “ सूर्योदयासरिसी । रात्री पळोनि जाय अपैसी । गेली देहाहंता तैसी । अविद्येसवें ॥ ” (१५·२९०) ज्ञानाग्नींत अविद्येचें दहन ही कल्पना ज्ञानेश्वरींत पुनः पुनः येते. “ जया अविद्याजात जाळितां । जें उरलें निजस्वभावता । जेथ अग्नि आणि होता । उरेचिना ॥ ” (४·१४८).

‘ निरोधानकरी माया ’ असें मायेचें स्वरूप ‘ ईश्वरप्रत्यभिज्ञा ’ ३·१·७ मध्ये वर्णिलें आहे याचा उल्लेख मागे येऊन गेला आहे. तिरोधान म्हणजे आवरण, स्वरूपप्रच्छादन, वस्तूचें मूळचें रूप झाकून टाकणें. “ तिरोधानमावरणं स्वरूपाप्रकाशनं मलमज्ञानं प्रसज्यप्रतिषेधात्मकम् ! ” हें मायेचें एक रूप; आणि “ तद्रुपप्रमाणितपर्युदासात्मना विपरीतप्रकारम् ” हें मायेचें दुसरें रूप, असें अभिनवगुप्तांनी ‘ ईश्वरप्रत्यभिज्ञाविवृति-विमर्शिनी ’मध्ये स्पष्टीकरण केलें आहे (आगमाधिकार, प्रथम विमर्श). अविद्येचीं हीं दोन्ही रूपें ज्ञानेश्वरांनी मानलीं आहेत. विपरीतत्वाची चर्चा मागे अन्यथाज्ञानाच्या चर्चेमध्ये येऊन गेली आहे. या ठिकाणीं आवरणरूपाचा उल्लेख करतों. ‘ अधिभूत ’ (प्राणिजाताच्या आश्रयाने जें निर्माण होतें तें ‘ अधिभूत ’. जें म्हणून निर्माण झालें तें सारें विनाशी असतें. ‘ भूतांतें अधिकरूनि असे । आणि भूतसंयोगें तरि दिसे । जें वियोगवेळे भ्रंशे । नामरूपादिक ॥ तयातें अधिभूत म्हणिजे ।... ” ८·३२-३३), आणि ‘ अधिदैवत ’ (अहंकाराच्या निद्रेमध्ये हर्षविषादादि स्वप्नदृश्यें अनुभवीत असल्यामुळे मूळ परमात्मस्वरूपापासून दुरावलेला पुरुष-यालाच ‘ जीव ’ म्हणतात. “ जो परमात्मानि पर दुसरा । जे अहंकारनिद्रा निदसुरा । म्हणोनि स्वप्नांचिया वोरसारा । संतोषें शिणे ॥ जीव येणें नांवें । आळविजे जें स्वभावें । ” ८·३५-६) जोंपर्यंत अविद्येच्या पडद्याने झाकलेलें आहे तोंपर्यंतच तें वस्तुस्वरूपाहून वेगळें भासतें. अविद्येला आच्छादणारा पडदा दूर झाल्याबरोबर सारा भेदभाव मावळून जातो, आणि मूळ चैतन्याशीं एकरूपता निर्माण होते. “ तैसें अधिभूतादि आघवें । हें अविद्येचेनि पाल्वें । झाकलें तंव मानावें । वेगळें ऐसें ॥ तेंचि अविद्येची जवनिका फिटे । आणि भेदभावाची अवधी तुटे । ” (८·४०-१). मूळ स्वरूप झाकणाऱ्या जवनिकेची (पडद्याची) कल्पना आणखी काही ठिकाणीं आली आहे. “ तैसी हे माझीच विंबली । त्रिगुणात्मक साउली । कीं मजचि आड वोडवली । जवनिका जैसी ॥ ” (७·६३). हा आड-पडदा दूर झाल्याशिवाय जीवाला आत्मबोध नाही. ‘ स्वमायेचें आडवस्त्र ’ असे शब्द १८·१३०३ मध्ये आले आहेत. येथे मात्र थोडें कल्पनावैचित्र्य आहे. “ स्वमायेचें आडवस्त्र । लावूनि एकला खेळवी सूत्र । बाहेरी नटी छाया विचित्र । ” (१८·१३०३). ‘ आडलावणें ’ (६·११४) दूर होतांच ‘ भेदकथा ’ संपली, आणि अखंड प्रकाशाच्या स्फुरणांत जीव पावन झाला. “ देवी मायाशक्तिः स्वात्मावरणं शिवस्यैतत् । ” असें प्रत्य-

भिज्ञाशास्त्रांत एक वचन आहे (' तंत्रालोक ', १, पृ.७४). अभिनवगुप्तांनी ' सोयमात्मानमावृत्य स्थितो जडपदं गतः।' असें म्हटलें आहे. (' तंत्रालोक ', १·१३४). यावर " आवृत्य इति स्वस्वरूपगोपनात्मिकया मायाशक्त्या संकोचवत्तामाभास्य इत्यर्थः।" अशी जयरथांची टीका आहे.

अविद्येचा संपूर्ण निरास करण्याचें सामर्थ्य केवळ ज्ञानांतच आहे. तें ज्ञान जेंव्हा समर्थ अधिष्ठानावर सुप्रतिष्ठित होतें तेंव्हाच अविद्येचा अन्त शक्य होतो. " तैसें मूळ अविद्या खाये। तें ज्ञान जें उभें होये। तैंचि यया अंतु आहे। एऱ्हवीं नाहीं ॥" (१५·२२९). आत्मदर्शनांतील सर्वांत अवघड अडथळा अविद्येचाच (किंवा अज्ञानाचाच) आहे. ' अविद्येचा मळ ' असे ज्ञानेश्वरांचे शब्द आहेत. " मलमज्ञानमिच्छन्ति संसाराङ्कुर-कारणम्।" या अभिनवगुप्तांच्या वचनांत (' तंत्रालोक ', १·२३) अज्ञानाला ' मळ ' म्हटलें आहे. अज्ञानाचा हा ' मळकटा ' (१८·१०११) धुवून टाकण्याचें कार्य शास्त्र करीत असतें. म्हणून सर्वच शास्त्रें ' अविद्यानाशाचीं पात्रें ' (म्हणजे केवळ साधनें) होत असें ज्ञानेश्वरांनी म्हटलें आहे. " तैसा आत्मदर्शनीं आडळु। असे अविद्येचा जो मळु। तो शास्त्र नाशी येह निर्मळु। मी प्रकाशे स्वयें ॥ म्हणोनि आघवींचि शास्त्रें। अविद्या-नाशाचीं पात्रें।" (१८·१२३२–३). शास्त्रें हीं अज्ञाननाशाचीं केवळ साधनें आहेत, त्यांनी अज्ञाननाश करून थांबावें, आत्मबोधाचा उपदेश करण्याचा त्यांना स्वतंत्र अधिकार नाही, असें याच ठिकाणीं ज्ञानेश्वरांनी स्पष्टपणें म्हटलें आहे. " वांचोनि न होती स्वतंत्रें। आत्मबोधीं ॥" (१८·१२३३).

' ज्ञानप्रधान ' संन्यासाने (१८.२६१) अनादि मानल्या गेलेल्या अविद्येचें अखिल जीवनच अस्तवलें म्हणावयाचें. अशा स्थितींत, तिच्याकडून होणाऱ्या उलाढालींची चर्चा तरी कशाला करावयाची ? हें सारें तत्त्वतः खरें असलें तरी जोंपर्यंत अविद्येचें अस्तित्व देहांत प्रभावी असते तोंपर्यंत आत्मा कर्त्याची भूमिका वठवीत राहतो, आणि शुभाशुभ कर्मांच्या येरझारा करीत राहतो हेंही खरें आहे (१८·२६६–८). पण या अडचणींतून सुटका करून घेण्याचाही मार्ग आहे. कर्मांचें फळ ईश्वराला अर्पण केल्यावर ईश्वरी प्रसादाच्या मार्गाने बोधाचे ' उद्दीपन ' होतें (१८.२२८), आणि अशा प्रकारें आत्मबोधाची ' राणीव ' झाली म्हणजे अविद्याही नष्ट होते व तिच्याच बरोबर तिच्या कर्मांचेंही निर्दलन होतें. " तेणें आत्म-बोधें तैसें। अविद्येशीं कर्म नाशे।" (१८.२२९). द्वैतप्रथा हेंच अज्ञान होय. या अज्ञानाचा निरास होतांच आत्मस्वरूपप्रथनरूपी मोक्ष, म्हणजेच केवलप्रकाशरूप परमाद्वैत, हस्तगत होतें; आणि ज्ञानेश्वरांच्या भाषेंत बोलावयाचें झालें तर ज्ञानी पुरुष ' स्वानंदसाम्राज्याचा चक्रवर्ती ' होतो (१८.१६६७).

या निमित्ताने शास्त्रप्रामाण्याविषयीं ज्ञानेश्वरांनी प्रकट केलेल्या विचारांचें थोडें परिशीलन करणें प्राप्त आहे. सर्वच शास्त्रें ही 'बुद्धीचा मळकटा' धुवून काढून अविद्या नष्ट करणारीं पात्रें आहेत, केवळ साधनें आहेत, स्वतंत्रपणें आत्मबोध करण्याचा अधिकार त्यांना नाही, हें ज्ञानेश्वरांचें विवेचन (१८.१२३३). नुकतेंच मांडलें आहे.

कृत्याकृत्यविवेक, कार्याकार्यविवेक, इत्यादि गोष्टींचा निर्णय करण्याच्या बाबतींत शास्त्रें उपयुक्त असतात. "कार्याकार्यविवेकीं। शास्त्रेंचि करावीं पारखीं। अकृत्य तें कुडें लोकीं। वाळावें गा॥ मग कृत्यपणें खरें निगे। तें तुवां आपलेनि आंगें। आचरोनि आदरें चांगें। सारावें गा॥" (१६.४६६–७). शास्त्रांना परीक्षक करून कार्याकार्याच्या बाबतींत त्यांनी दिलेला निर्णय हीच 'विश्वप्रामाण्याची मुदी' (मुद्रा) होय. हाच विचार पुन्हा सतराव्या अध्यायांत मांडला आहे. "जे कृत्याकृत्यव्यवस्था। अनुष्ठावया पार्था। शास्त्रचि एक सर्वथा। प्रमाण तुज॥" (१७.२२). कोणतें कर्म चांगलें, आणि कोणतें निषिद्ध, हें ठरविण्याच्या बाबतींत शास्त्र हा बलिष्ठ आधार असल्यामुळे 'शास्त्रेंवीण नसे। सुटिका कर्मा॥" (१७.२३). क्रियेच्या इष्टानिष्टतेचा निर्णय शास्त्राच्या आधारानेच करावा लागतो. "शास्त्रांच्या वातीं पाहणें। क्रियानिर्णयो॥" (१८.६३६). शास्त्र हा दिवा आहे असें या ठिकाणीं म्हटलें आहे. पण वस्तु दाखविली कीं दिव्याचें कार्य संपलें, यापुढे दिव्याला काही कर्तव्य उरत नाही. असेंच शास्त्राचेंही आहे असें ज्ञानेश्वरांना सुचवावयाचें आहे. पण कार्याकार्याचा विवेक करणें एवढेंच शास्त्रांचें मर्यादित कार्य असलें तरी या मर्यादेंत शास्त्राचा उपयोग करून घेण्यास कोणती हरकत आहे? आपल्याच घरांतील वस्तु आपल्याला अंधारामुळे दिसत नसली तर दिव्याची मदत घेऊन ती शोधून काढण्यांत काय बिघडतें? म्हणून कर्माच्या बाबतींत आपला जो अधिकार असेल तो आपण शास्त्राचा आधार घेऊन निश्चित केला पाहिजे. "म्हणौनि जातिवशें साचारु। सहज असे जो अधिकारु। तो आपुलालिया शास्त्रें गोचरु। आपण कीजे॥ मग घरींचाचि ठेवा। जेविं डोळ्यां दावी दिवा। तरी घेतां काय पांडवा। आडळु असे?॥ तैसें स्वभावें भाग आलें। वरी शास्त्रें खरें केलें। तें विहित जो आपुलें। आचरी गा॥" (१८.८९१–३). यासाठी आपलें जें स्वभावविहित कर्म असेल तें शास्त्राने दाखविलेल्या मार्गाने करण्याच्या बाबतींत आपली बुद्धि स्थिर असली पाहिजे. "तया स्वभावविहिता कर्मा। शास्त्राचेनि मुखें वीरोत्तमा। प्रवर्तावया लागीं प्रमा। अढळ कीजे॥" (१८.८८८).

तात्पर्य, कृत्याकृत्यविवेकाचें कार्य संपतांच शास्त्राचाही उपयोग संपला. चांगल्यावाइटांची निवड करणें हेंच शास्त्राचें जन्मसाफल्य व अवतारकार्य. निराळ्या शब्दांत सांगावयाचें म्हणजे आत्मबोधाचें साधन म्हणून शास्त्राला कसलीही किंमत नाही.

परंतु इंद्रियवृत्तींच्या क्रियाशक्तीमुळे जें कर्मजात निर्माण होतें त्या कर्मजाताला जर शास्त्रार्थाच्या समर्थनाची जोड लाभली तर तें कर्मजात न्याय्य कर्माच्या पद्वीला पात्र होतें. हेतु आणि कारण यांचा मेळ जमला असतां जें कर्म निपजतें तें (कुत्रीच्या पोराप्रमाणें) आंधळें असतें. या आंधळ्या कर्माला शास्त्राचे डोळे जर लाभले तरच तें न्याय्य कर्म ठरतें. तात्पर्य, शास्त्राच्या अनुज्ञेवाचून केलेलं कर्म हें निरर्थक कर्म मानावें. हेतु आणि कारण यांचा मेळ बसून जें कर्म निपजतें तें स्पृहणीयच असेल असा भरवसा कसा देतां येईल? तें कर्म 'विसाट' म्हणजे भ्रमिष्ट असण्याचीही शक्यता आहे. एवढ्यासाठी कर्माला शास्त्राचे डोळे लाभणें आवश्यक आहे. "तेविं कारणहेतुयोगें। जें विसाट कर्म निगे। तें शास्त्राचिये न लगे। कांसे जव॥ कर्म होतचि असे तेव्हांही। परी तें होणें नव्हे पाहीं। तो अन्यायो गा अन्यायीं। हेतु होय॥" (१८·३७५–६. याशिवाय १३·३६७, १३·३७०, १३·३७२ याही ओव्या प्रस्तुत संदर्भात पाहाव्या.). असें असल्यामुळेच सांख्यांच्या 'ज्ञानयोगा'चा (३·३६) ज्ञानेश्वरांनी 'ज्ञानडोळस शास्त्रां'चा राजा या शब्दांनी गौरव केला आहे (१८·५२०).

कोणत्याही गोष्टीविषयीं संशय निर्माण होणें हें शास्त्रप्रवृत्तीचें निमित्त असतें. शास्त्राचें स्वरूप निर्णायक असतें, आणि निर्णय हा बहुतांशीं संदिग्ध अर्थाच्याच बाबतींत प्रवृत्त होत असतो. कोणी कोणत्याही बाबतींत संशयित विधान केलें म्हणजेच निर्णय करण्याची जबाबदारी शास्त्रावर येऊन पडते, अशा आशयाचें प्रतिपादन जयरथांनी 'तंत्रालोक' १·२५१ वरील टीकेमध्ये केलें आहे. 'तत्त्वावबोधो निर्णयः' अशी जयरथांनी निर्णयाची व्याख्या केली आहे ('तंत्रालोक', १·२६० वरील टीका). कृत्याकृत्यविवेक करणें हेंच शास्त्राचें कार्य आहे, आत्मबोधाची प्राप्ति करून देण्याच्या बाबतींत शास्त्राचा काहीही उपयोग नाही, असें जें ज्ञानेश्वरांनी म्हटलें आहे त्यांतील मर्म हेंच आहे. म्हणूनच एका अध्यात्मज्ञानावाचून बाकी सारीं शास्त्रें अप्रमाण आहेत असें त्यांनी स्पष्ट म्हटलें आहे. "तैसें शास्त्रजात जाण। आघवेंचि अप्रमाण। पार्था अध्यात्मज्ञानेंविण। एकलेनी॥" (१३·८३९). कृत्याकृत्यव्यवस्थेच्या बाबतींत मात्र केवळ शास्त्रच प्रमाण मानलें पाहिजे असा इषारा त्यांनी देऊन ठेवला आहे. "जे कृत्याकृत्य-व्यवस्था। अनुष्ठावया पार्था। शास्त्रचि एक सर्वथा। प्रमाण तुज॥" (१७·२२). ज्याला आत्मज्ञान झालें आहे अशा तत्त्वज्ञ पुरुषाला शास्त्र तृणवत् आहे ('तत्त्वज्ञस्य तृणं शास्त्रम्') असें एक वचन जयरथांनी 'तंत्रालोक' २·३ वरील टीकेंत उद्धृत केलें आहे. मन अगदी शुद्ध झालें, आणि 'निजबोधाची' प्रकृष्ट अवस्था प्राप्त झाली, म्हणजे शास्त्रोपदेश करूं पाहणाऱ्या वाणीची धाव खुंटली असें ज्ञानेश्वर म्हणतात. "मग न चलतें कळंकेंवीण। शशिबिंब जैसें परिपूर्ण। तैसें चोखी शृंगारपण। मनाचें जें॥ बुजाली वैराग्याची बोरप। जिराली मनाची धापकांप। तेथ केवळ जाली वाफ। निजबोधाची॥ म्हणौनि विचारावया शास्त्र। राहाटवावें जें वक्त्र। तें वाचेचेंही सूत्र। हातीं न धरी॥" (१७·२९–३२).



आत्मबोधाच्या बाबतींत शास्त्राची असमर्थता ज्ञानेश्वरांनी प्रभावीपणें सिद्ध केली आहे. पण मग गीताशास्त्राचें काय? सकल शास्त्रांचें निवासस्थान असें गीतेचें वर्णन त्यांनी पहिल्या अध्यायाच्या प्रस्तावनेंत केलें आहे. "शास्त्रजातां वसौट। अशेषांचे ॥" (१.३०). गीता म्हणजे 'सर्वशास्त्ररत्नदीप्ति' (१८.१४७१), प्रत्यक्ष परमेश्वरानेंच सर्व विश्वाच्या हितासाठीच गीताशास्त्राचें दालन खुलें केलें ("गीता केलें शास्त्र। आवाहु जगा ॥" १८.१४७२), गीता म्हणजे 'शास्त्रराज' (१८.१४८०), अशी गीताशास्त्राची मुक्त स्तुति अनेक वेळां आढळते. या गीताशास्त्राचा संप्रदाय पांघरून त्याचें एकनिष्ठ पालन करण्याचाही आदेश श्रीकृष्णाने अर्जुनाला दिला आहे. "तरि ययाचि शास्त्राचेनि। संप्रदायें, पांघुरौनि। शास्त्रार्थु हा निकेनि। अनुष्ठीं हो ॥" (१८.१४८१). इतकेंच नव्हे तर गीताशास्त्राचा जो संप्रदाय आहे तोही श्रीकृष्णाने विवरून सांगितला आहे. हें संप्रदायाचें रहस्य आहे. आणि गुरुभक्तीला जो पारखा झाला आहे त्याला हें रहस्य अगदीं उपदेशावयाचें नाही— अगदी मोठा तपस्वी असला तरी त्याला उपदेशावयाचें नाही (१८.१४८८). आचार्यशिष्यपरंपरेने चालत आलेला जो उपदेश, त्याला 'संप्रदाय' म्हणावें, अशी संप्रदायाची व्याख्या आहे ('आचार्यशिष्यपरंपरया यदुपदेशप्रदानं सः संप्रदायः।').

शास्त्रानुसार कर्माचरण केलें तरी आत्मतत्त्वाची प्राप्ति हेंच परतत्त्व आहे असा निर्धार करणारें ज्ञान ज्ञानेश्वरांना अभिप्रेत आहे. असें शुद्ध, निष्कलंक, पूर्ण ज्ञान प्राप्त करून देणें हेंच गीतेचें एकमेव उद्दिष्ट असल्यामुळे गीताशास्त्र 'शास्त्रराज' आहे असा ज्ञानेश्वरांचा अभिप्राय आहे. गीतेमध्ये केवळ 'अनवच्छिन्न बोधमात्रा'चेंच प्रतिपादन आहे असें 'तंत्रालोक' १.१३२ वरील टीकेंत जयरथांनी म्हटलें आहे. "गीताग्रन्थे अनवच्छिन्नस्यैव बोधमात्रस्य प्रतिपिपादयिषितत्वात् ।" मोक्षाला साधनभूत असलेलें निरुपाधिक शुद्ध ज्ञानाचें प्रतिपादन करणें हेंच गीतेचें सर्वांत महत्त्वाचें वैशिष्ट्य आहे असें ज्ञानेश्वरांनीही असंदिग्धपणें म्हटलें आहे. "हा फळहीवरी उपावो। कां पां प्रस्तावनिसे देवो। हें पूसतां तरी अभिप्रावो। येथींचा ऐसा ॥ जें गीतार्थाचें चांगावें। मोक्षोपायपर आघवें। आन शास्त्रोपाय कीं नव्हे। प्रमाणसिद्ध ॥" (१८.१२२९-३०). आत्मप्राप्तीच्या बाबतींत अडथळा असलेला जो अविद्येचा मळ, तो दूर करण्याचें कार्य शास्त्र करतें हें खरें आहे. पण याव्यतिरिक्त स्वतंत्रपणें, म्हणजे स्वतःच्या सामर्थ्यावर, आत्मज्ञान करून देण्याचें कर्तृत्व शास्त्रांच्या ठायीं नाही. गीतेमध्ये मात्र हें स्वतंत्र सामर्थ्य आहे. इतर शास्त्रांना 'शास्त्रेश्वर' गीता योग्य मार्ग दाखवते, आणि त्यामुळे तीं शास्त्रें समृद्ध होतात. "तैसा आत्मदर्शनीं आडळु। असे अविद्येचा जो मळु। तो शास्त्र नाशी; येरू निर्मळु। मी प्रकाशें स्वयें ॥ म्हणौनि आघवींचि शास्त्रें। अविद्याविनाशाचीं पात्रें। वांचोनि न होती स्वतंत्रें। आत्मबोधीं ॥ तया अध्यात्मशास्त्रांसीं। जें साचपणाची ये पुसी। तें येइजे जया ठायासी। ते हे गीता ॥ ... तैसी शास्त्रेश्वरा गीता या। सनाथ शास्त्रें ॥" (१८.१२३२-३५). 'सर्वशास्त्रैकलभ्य' ज्ञान प्राप्त



करून देणारी गीता (१५·५७१) हें शब्दब्रह्माचें सार (१५·५७२) आहे, गीता ही 'ज्ञानामृताची जान्हवी' आहे, 'विचारक्षीरार्णवींची नवी लक्ष्मी' आहे (१५·५७३), आत्मज्ञानावाचून अन्य काहीही ती जाणीत नाही (१५·५७४). ज्ञानेश्वरींतील मूळ शब्द थोडेसे बदलून म्हणतां येईल कीं 'सत्य शास्त्रें' कृतार्थ करण्यासाठीच गीतेचा जन्म आहे (१६·४६४ पाहा.) 'गीताशास्त्र' हें सकल शास्त्रांचें निवासस्थान आहे; तें केवळ शब्दांनी सांगण्यासारखें अवांतर शास्त्र नसून संसारावर मात करून त्याला जिंकणारें शास्त्र आहे ("साचचि बोलाचें नव्हे हें शास्त्र। पैं संसारु जिणतें हें शस्त्र।" १५·५७७) असें जें ज्ञानेश्वरांनी म्हटलें आहे त्यांतील मर्म आता स्पष्ट झालें असेल.

* *

अज्ञान म्हणजे व्यवहारांच्या डोळ्यांची दीप्ति क्षीण करणारें 'पडळ' (पटल), मोहरूपी अमावास्येच्या रात्रीं अंतरिक्षाच्या उदरांत माजलेल्या गडद काळ्या राईवर पसरलेली मेघांची पालवी. या अज्ञानाने भुलविल्यामुळे हें सारें विश्व बेभान होऊन थैमान घालतें. आपल्या सामर्थ्यानें माणसांचीं सोंगें नाचविण्यांत तें अगदी पटाईत असतें. जगांत पिसाटपणें भरकटणाऱ्या अविवेकाच्या अवलादीची निपज या अज्ञानापोटींच होते. अज्ञान म्हणजे निखळ मूर्खपणाच्या मादक मदिरेचा पेला, पराक्रमी जीवांनाही धुंद करून टाकणारें मोहनास्त्र. डोळे उघडे असून देखील दृष्टीला काहीही दिसूं न देण्याची किमया हें अज्ञानच करीत असतें. अखिल विश्वाला आपल्या इच्छेप्रमाणें कळसूत्री बाहुल्याप्रमाणें नाचावयास लावणाऱ्या प्रकृतीचें अधिष्ठान जोंपर्यंत अबाधित असतें तोंपर्यंत हें अज्ञान अखंड सांडलवंड करीत राहतें. "जंव प्रकृतीचें अधिष्ठान। तंव सांडी मांडी हें अज्ञान।" (३·५३). 'तमोगुणाची निशाचरी' सद्‌बुद्धीचा ग्रास करून टाकते, आणि विवेकाचा पायाच उखडून टाकते (९·१७९). अमर्याद आशा, हिडीस हिंसकवृत्ति, अनावर असंतोष व असमाधान, आणि दांडगा द्वेष, या तमोगुणाच्या अहंकारी अपत्यांच्या अघटित घटनांनी ज्ञानाचा 'रगडा' होऊन जातो (९·१८३).

ज्ञानाचें यथार्थ स्वरूप समजल्यावर विरुद्ध कोटीचें जें ज्ञान, त्याच्या खुणा आपोआपच समजतात हें खरें असलें तरी अज्ञानाचीं चिन्हें स्पष्ट करून दाखवण्याखेरीज गत्यन्तर नसतें. "तैसें ज्ञान जेथ नाहीं। तें अज्ञानचि पाहीं। तरी सांगों कांहीं कांहीं। चिन्हें तियें॥" (१३·६५६) अशी प्रस्तावना करून ज्ञानेश्वरांनी अज्ञानाचा दुष्कर्मयोग वाचेच्या चव्हाट्यावर उघडा करून टेवला आहे. अज्ञान केवळ मोठेपणाच्या भलत्या भरीस पडून प्रतिष्ठा हेंच जीवनसूत्र मानतें, मानसन्मानाच्या अतृप्त अभिलाषेने तें आसुसलेलें असतें, उन्मत्तपणाच्या उद्रेकामुळे लोखंडाच्या कांबीप्रमाणें तें कधीही लवत नाही, चुकून घडलेल्या पुण्यकर्माचा डांगोरा वेशीवर पिटल्याखेरीज त्याला चैन पडत नाही, जोपासलेल्या विद्यांचा पसारा जगासमोर

पाळण्यांत त्याला कृतार्थता वाटत, भडकलेल्या वणव्याप्रमाणे साऱ्या दुनियेला होरपळून काढण्याचा पराक्रम तें मोठ्या हिरीरीनें करतें, कोणाच्याही मर्मावर आघात करून त्याच्या मनाला तीव्र टोचणी लावण्यांत तें अगदी तरबेज असतें, लोकांनी केलेल्या खऱ्या अथवा खोट्या स्तुतीनें त्याला अस्मान ठेंगणें होतें आणि निंदेची झुळूक लागली तरी त्याचा थरकाप होतो, गुरुकुलाची त्याला लाज वाटते आणि गुरुभक्तीचा त्याला उबग येतो, ज्याच्या पायाशीं बसून विद्या संपादन केली त्या गुरुशींच चढेलपणा करण्यांत त्याला कसलीही खंत वाटत नाही, विचार व आचार यांमधील विचित्र विसंगतीचा त्याला विषाद वाटत नाही, संशयानें लिडबिडलेलें राहण्यांतच त्याला भूषण वाटतें, नीति–अनीति यांसारख्या गोष्टींच्या वाटेला जाणेंही त्याला वायफळ वाटतें, अविचार ही त्याची मिरास असते, पापपुण्य इत्यादि कल्पना त्याला नेभळट व नादान वाटतात. हें अज्ञान अगदी क्षुद्र स्वार्थापायीं माणसाच्या हातून अनावर अनर्थ घडवतें, भयाच्या केवळ कल्पनेनें त्याचा धीर सुटतो, कल्पनेच्या तरंगावर मनोरथांचे मनोरे स्वैरपणें उभवणें हा त्याचा आवडता छंद असतो, स्थैर्याचें आडनांवही त्याला माहीत नसतें, चांचल्याचाच त्याला दिमाख वाटतो व निग्रहाला तें निपटून टाकतें, निषिद्ध कर्माकडे तें वाऱ्याच्या वेगानें धावत सुटतें आणि अभिलाषांच्या आवर्तामध्यें तें अंगाभोवती गरगर फिरत राहतें. मानवी जीवित क्षणभंगुर आहे या विचाराची विल्हेवाट लावून हें अज्ञान विकृत वासनांच्या वावटळींत सैरावैरा भरकटत राहतें व कल्पनांच्या काटेजाळींत गुंतून राहतें. अशा हा अज्ञानाच्या विकट कर्तृत्वाचा अपार पसारा ज्ञानेश्वरांनी भरपूर विस्तार करून (१३·६५६–८५०) वाचेच्या चव्हाट्यावर उघडा करून ठेवला आहे.

ज्ञानाचें स्वरूप सर्वांशांनी स्पष्ट झालें असतां अज्ञानाचें स्वरूप आपोआपच कळेल; जें ज्ञान नव्हे तेंच अज्ञान. "एऱ्हवीं ज्ञान फुडें जालिया। अज्ञान जाणवे धनंजया। जें ज्ञान नव्हे तें अपैसया। अज्ञानचि॥" (१३·६५४). ज्ञानाचीं जीं अठरा लक्षणें यापूर्वी सांगितलीं तीं उफराटीं केलीं म्हणजे अज्ञानाचें संपूर्ण चित्र डोळ्यांसमोर येतें. म्हणून गीतेनें प्रथम ज्ञानाचीं लक्षणें सांगितलीं, आणि ज्ञानाच्या जें उलट तें अज्ञान असें म्हटलें. "एतज्ज्ञानमिति प्रोक्तमज्ञानं यदतोऽन्यथा॥" (गीता, १३·११). गीतेनें आणि ज्ञानेश्वरांनी विवेचनाचा जो क्रम ठेविला तो मी येथें बदलला, आणि ज्ञानेश्वरांनी सांगितलेल्या अज्ञानलक्षणांपैकी काही ठसठशीत लक्षणें प्रथम दिलीं. अज्ञान हें अनादि असून, अज्ञानाचा अभाव म्हणजे ज्ञान—आत्मज्ञान—असें प्रत्यभिज्ञाशास्त्रांतील मत मागें उल्लेखिलें होतें. "एवंविधमज्ञानं तावदनाद्येवावस्थितम्", "एतदभावात्मकं ज्ञानम्", "अज्ञानाभावरूपमात्मज्ञानम्" ('तंत्रालोक', १·४२ व १·४३ वरील जयरथांची टीका.) या मताला अनुसरून प्रथम अज्ञान कोणत्या लक्षणांनी ओळखावें तें ज्ञानेश्वरांच्या विवेचनाच्या आधारानें स्पष्ट केलें. अज्ञानाचा प्रथम उच्छेद केल्याशिवाय ज्ञानाचा उदय असंभाव्य असल्यामुळे प्रथम

अज्ञानाचें निरूपण करणें भाग पडलें असें जयरथांचें वचन आहे. " ज्ञानस्वरूपस्य प्रथममुद्देशेऽपि अवद्योच्छेद्यत्वप्रतिपादनार्थमादावज्ञानस्वरूपं निरूपितम् । " (' तंत्रालोक ', १·३७--८ वरील टीका).

* *

" ज्ञान पैं वरवें ' (४·१६४) हें तर सत्यच आहे. मोहरूपी अंधकाराचा लय ज्ञानाच्या प्रकाशानेच होतो, आणि ज्ञानाच्या प्रकाशाचें साधन गुरुकृपा हें आहे (४·१७०). ज्ञानाच्या अलौकिक सामर्थ्यांपुढे व्यामोहाचा प्रचंड पर्वत अगदीच क्षुद्र ठरतो, असें ' चोखडें सामर्थ्य ' ज्ञानांत आहे (४·१७२). या ज्ञानाच्या प्रकाशाच्या झोतापुढे हें सारें विश्व म्हणजे रात्रीं दिव्याखालीं पडणारी सावलीच. ही सावली अमूर्ताच्या दिव्य तेजांत लीन होऊन जाते. " देखे विश्वसंभ्रमा ऐसा । जो अमूर्ताचा कडवसा । तो जयाचिया प्रकाशा । पुरेचिना ॥ " (४·१७३). अशीच कल्पना सोळाव्या अध्यायाच्या प्रस्तावनेंत आली आहे. "जो प्रत्यग्बोधाचिया माथया । सोहंतेचां मध्यान्हीं आलिया । लपे आत्मभ्रांतिछाया । आपणपां तळीं ॥" (१६·१०). या ज्ञानासारखें पवित्र जगांत काहीही नाही. " हे ज्ञानाची पवित्रता । ज्ञानींचि आथि ॥ " (४·१८१).

या पवित्रतम ज्ञानाच्या भेटीचा उपाय कोणता ? आत्मसुखापुढे म्हणजे आत्मबोधापुढे लौकिक विषयांची तुच्छता वाटणें, इंद्रियवृत्तींचा अनादर, मनाच्या प्रभावावर मात, प्रकृतीच्या कृतींचा विटाळ होऊं न देणें, श्रद्धेचें नित्य सान्निध्य, या गोष्टी ज्याच्या ठायीं असतील त्यालाच निष्कलंक शांतीने ओतप्रोत भरलेलें ज्ञान आपण होऊन शोधीत येतें (४·१८६–८).

हें ज्ञान हृदयांत प्रतिष्ठित होतांच शांतीचा अंकुर तरारतो आणि आत्मबोधाच्या पिकाचा सुकाळ होतो. अशा भाग्यशाली पुरुषाची नजर जिकडे लागेल तिकडे शांतीचेंच साम्राज्य प्रस्थापित होतें. असा हा 'ज्ञानबीजाचा विस्तार ' आहे. या पवित्र ज्ञानाच्या आस्थेचा ओलावा ज्यांच्या हृदयांत नाही त्यांचें जीवन मरणापेक्षाही वाईट. ज्ञानहीन जीवन म्हणजे मूर्तिमंत संमोह.

मुळांत एखाद्या वेळीं ज्ञानाचा सद्भाव नसेलही. पण त्याच्या प्राप्तीविषयीं जिव्हाळा असला तर ज्ञानप्राप्तीची आशा तगून राहणें शक्य असतें. पण ज्ञानाविषयीं आस्थाच जर नसेल तर संशयरूप अग्नि वळावलाच म्हणून समजावें. ' वाढत्या विचाराच्या हातघाईंत ' अमर्याद झालेल्या संशयामुळे ' प्रेमळ श्रद्धेच्या हृदयाचीं शतशः शकलें होतात.' ऐंद्रिय विषयांची लालसा अत्युत्कट झाली म्हणजे ज्ञानाचा पाणउतारा करण्यांत माणसाला कसलीही खंत वाटत नाही. हा माणूस संशयाने झपाटला गेला तर त्यांत नवल तें काय ? संशयाचें पिसें ज्याला जडलें तो अगदी वाया गेला. त्याला ऐहिकही नाही आणि परत्रही नाही. खरें काय आणि खोटें काय, चांगलें काय आणि वाईट काय, यांतील भेद समजावून घेण्याचें

गार सामर्थ्ये संशयामुळ संपुष्टात यत. संशयाच्या खोव्यांत अडकलेल्या माणसाच्या मनाला म्हणून काहीच येत नाही. म्हणून संशयाशीं ज्याची तुलना करतां येईल असें घोर पाप दुसरें नाहीं. ज्ञानाचा अभाव हें संशयाचें मूळ आहे. अज्ञानाच्या काळोखाची दाटणी झाली म्हणजे संशयाची करणी अधिकाधिक कडवट होऊं लागते. श्रद्धेच्या मार्गांत काटे पसरण्याचें काम मात्र संशय अगदी निरलसपणें आणि चोखपणें बजावतो. हृदयांत तो एकदा का सामावेनासा झाला म्हणजे बुद्धीच्या गळ्याला मगरमिठी मारतो— आणि बुद्धि अशा प्रकारें त्रस्त झाली म्हणजे सारें जगच संशयात्मक होतें. मातलेल्या या संशयाचें समूळ निराकरण करण्यासाठी 'तिखट ज्ञानशस्त्र' (४·२०७) हाच एक अमोघ उपाय आहे. ज्ञानशस्त्राने त्याचीं खांडोळीं करून टाकलीं म्हणजेच त्याचें निसंतान होतें, आणि मन मालिन्याच्या मरगळींतून मुक्त होतें.

"ज्ञेयत्वं हि ज्ञानधर्मः" असें जयरथांनी 'तंत्रालोक' १·१३६ मधील 'ज्ञेयभावो हि चिद्धर्मः' या प्रथम चरणावर टीका करतांना म्हटलें आहे. "ज्ञानें ज्ञेय गमिजे। तो ज्ञानयज्ञु॥" असें ज्ञानेश्वर ज्ञानयज्ञाचें स्वरूप स्पष्ट करतांना म्हणतात (४·१४०). प्रकाशात्मक आत्मतत्त्व हें ज्ञेयाचें परतत्त्व आहे. ज्ञेयाची जी ज्ञेयता, तेंच ज्ञान. द्रव्ययज्ञ, तपोयज्ञ, योगयज्ञ, स्वाध्याययज्ञ, आणि ज्ञानयज्ञ या यज्ञाच्या प्रकारांमध्ये ज्ञानयज्ञ सर्वश्रेष्ठ आहे. "तें द्रव्यादियागु कीर होती। परी ज्ञानयज्ञाची सरी न पवती।" (४·१५८). हें ज्ञान 'उन्मेषनेत्रींचें अंजन' आहे, आणि त्याच्याच प्रकाशांत आत्मसुखनिधान योगिजनांना सापडतें. हें ज्ञान म्हणजे कर्मांची अखेरची मर्यादा, नैष्कर्म्यबोधाचें निधान, आणि आत्मबोधाच्या आस्थेने आसुसलेल्या साधकाच्या समाधानाचें सर्वस्व. हें ज्ञान हातीं येतांच प्रवृत्ति पांगळी होते, तर्काची दृष्टि क्षीण होते, आणि विषयांमागे धावणाऱ्या इंद्रियांचा मार्ग संपतो, मनाचें मनपण हरपतें, शब्दाची शक्ति ल्याला जाते. आणि या अनिर्वचनीय अवस्थेंत ज्ञेयाचें दर्शन होतें, आणि वैराग्य व विवेक यांना समृद्धीचा साज लाभतो.

अमूर्त तत्त्व ही सृष्टि उत्पन्न करतें, तिचा प्रतिपाळ करतें, आणि अंतीं तिचा संहार करतें, हें सारें बोलणें अज्ञानाचें निदर्शक आहे. या अज्ञानाचा बंध मुळांतून तुटला म्हणजे भ्रान्तीची काजळी झाडली जाते; आणि सोऽहंभावाची प्रतीति येत, आणि भेदबुद्धीचें भवितव्य निकालांत निघतें. असें 'व्यापक ज्ञान' ज्यांच्या मनाचा शोध घेत आलें त्यांच्या सामर्थ्याविषयीं संशयाला जागाच नाही. बुद्धिनिश्चयाने आत्मज्ञान होतें, आपणच ब्रह्म आहोंत ही जाणीव प्रबळ होते. "बुद्धिनिश्चयें आत्मज्ञान। ब्रह्मरूप भावी आपणा आपण।" (५·८७). अज्ञान हा बुद्धीचा अंश नाही, कारण तेथे अध्यवसाय म्हणजे निश्चय नसतो, असें अभिनवगुप्त म्हणतात ('तंत्रालोक', १·३८). 'अध्यवसायो बुद्धिः'—अध्यवसाय म्हणजे

निश्चय हें बुद्धीचें मुख्य रूप आहे. म्हणून ‘ बुद्धिनिश्चयें आत्मज्ञान ’ हें ज्ञानेश्वरांचें वचन युक्तियुक्तच आहे.

ज्ञान हें ‘ पूर्णप्रथात्मक ’ असतें, त्यांत अज्ञानाला थारा नसतो. ज्ञेयतत्त्व हें परमतत्त्व. या ज्ञेयतत्त्वाचें ज्ञान सूक्ष्म वासनेपासूनही अलिप्त असतें. द्वैतप्रथा हें अज्ञान असल्यामुळे ज्ञानी पुरुषांच्या ठायीं भेदाची कसलीही जाणीव उरत नाही. “ भूतीं भेदु नेणती । ज्ञानिये ते ॥ ” (५·९२). हीच साम्याची उजरी. “ आपणचि अद्वय ब्रह्म ” (५·९६), हेंच समदृष्टीचें संपूर्ण वर्म. ‘ द्वैताची भाष ’ लोपली (५·१३५) म्हणजे मग “ तिये आलिंगनमेळीं । होय आपेआप कवळी । ” (५·१३३). हेंच ‘ सामरस्य ’. “ ते मी जाणे निखिळ वोतले । सामरस्याचे ॥ ” (५·१३७). या ‘ चोख आत्मप्रकाशां ’त जो स्वतःमध्येच विश्व पाहतो (“ अपल्यामध्ये विश्व पाहुनी पूजी मी विश्वाला ”— केशवसुत) तो या देहांत वर्तत असतांनाच परब्रह्मपदवीवर आरूढ होतो (५·१४५). हेंच ‘ परब्रह्मनिर्वाण ’ आत्मज्ञानी पुरुषांचें उत्कृष्ट ध्येय. ‘ अहंबोध ’ ज्याला म्हणतात तो हाच. या ठिकाणीं ‘ अहम् ’ (मी) हें पद निखळ बोधाचेंच निदर्शक आहे. कारण आत्मतत्त्व हें ‘ बोधस्वभाव ’ आहे.

‘ अहंबोध ’ या शब्दांतील ‘ बोध ’ हा अंश बुध् या धातूपासून साधिलेला असला तरी बुद्धि आणि बोध यांच्यामध्ये फार मोठें अंतर आहे. बुद्धितत्त्व ही ज्ञानप्रक्रियेंतील पहिली पायरी आहे. ज्ञानाचें ते केवळ साधन आहे. सर्व इंद्रियांच्या वृत्तींचा जन्म बुद्धीमध्ये होत असल्यामुळे ती ‘ माता ’ (वृत्तिजननी) आहे. चैतन्याचें प्रतिबिंब याच बुद्धींत पडत असतें. बुद्धि हा दर्पण होय. ज्ञेय हें जड आणि अजड असें दोन प्रकारचें संभवतें. दर्पणांत पडलेलें प्रतिबिंब हा जडाशीं समावेश असल्यामुळे तें तादात्म्य नव्हे. पण चैतन्याशीं समावेश हें मात्र तादात्म्य होय. म्हणून बुद्धि म्हणजे बोध नव्हे. बोध हा ‘ साक्षात्कार ’ आहे असें जयरथांनी ‘ तंत्रालोक ’ १·१६ वरील टीकेंत स्पष्ट म्हटलें आहे. ‘ अनवच्छिन्न ’ बोध, ‘ परबोध ’ यासारख्या शब्दांनी या साक्षात्कारस्वरूप बोधाचें वर्णन केलें जातें. अहंबोधैकरूप आत्मा नित्य प्रकाशमान असतो. ‘ हाच पुरता बोध ’, ‘ हीच प्रत्यग्बुद्धि ’. “ मग देहाहंतेचें दळें । सांडूनि एकेचि वेळे । प्रत्यक्बुद्धि करतळें । हातवसावे ॥ निसळे विवेकसाहणे । जें ब्रह्माहमस्मिबोधें सणाणे । मग पुरतेनि बोधें । उटणें एकलेंचि ॥ ” (१५·२५८–९). यालाच ज्ञानेश्वरांनी ‘ निखिळ उद्बोध ’ म्हटलें आहे (९·९६). हाच ‘ प्रत्यग्बोध ’ (१६·१०). या प्रत्यग्बोधाचा सूर्य माथ्यावर आला असतां ‘ आत्मभ्रांतिछाया ’ आपल्या पायाखालीच दडून राहते. तेराव्या अध्यायांत ज्ञानेश्वरांनी परतत्त्व आणि महाबोध यांची सांगड घातली आहे. ‘ दिसो परतत्त्व डोळां । पाहो सुखाचा सोहळा । रिघो महाबोधसुकाळा–। माजीं विश्व ॥ ” (१३·११६२). कर्म, कर्ता, कार्य ही त्रिपुटी केवळ अबोधाच्या कुशींत जन्म पावते. या अबोधाचा नाश झाला म्हणजे सर्व क्रियांचाही लोप होतो. “ तैसेंचि अबोधनाशासवें । नाशे क्रियाजात आघवें । ” (१८·९७२). हाच ‘ समूळाज्ञानसंन्यास ’ (१८·९७३).

‘ आत्मप्रथा ’ उठावली असतां जागृति व स्वप्न यांची निपज करणारी अन्यथाज्ञानें अव्यक्तांत म्हणजे मूळ अज्ञानांत आटून जातात; आणि अखेर तें अव्यक्तही पूर्ण बोधांत समग्र बुडून जातें. “ तैसेनि अन्यथाज्ञानें । जियें घेपति जागरस्वप्नें । तियें दोन्ही केलीं लीनें । अव्यक्तामाजीं ॥ मग तेंही अव्यक्त । बोध वाढतां झिजत । पुरलां बोधीं समस्त । बुडोनि जाय ॥ ” (१८·११००–१). ‘ पुरला बोधीं ’ म्हणजे पूर्ण बोधांत, निखिळ बोधांत. अव्यक्त हे ‘ मूळ अज्ञान ’ आहे असें ज्ञानेश्वर मानतात याचा उल्लेख मागे (पृ. २९) येऊन गेला आहे. ‘ मूळ अज्ञान ’ हे शब्द १५·२२३ मध्ये आले आहेत. मूळ अज्ञानाची अथवा मूळ अविद्येची व अव्यक्ताची जी एकरूपता ज्ञानेश्वरांनी मानली आहे तिला ‘ शारीरक-भाष्या’चा आधार आहे. “अविद्यात्मिका हि बीजशक्तिरव्यक्तशब्दनिर्देश्या परमेश्वराश्रया मायामयी महासुषुप्तिर्यस्यां स्वरूपबोधरहिताः शेरते संसारिणो जीवास्तदव्यक्तम्...” बोधाचें असें स्वरूप असल्यामुळे प्रत्यक्ष ज्ञानेश्वरांनीही बोध आणि ज्ञान या दोन वेगळ्या गोष्टी मानल्या आहेत. ज्ञान बोधाच्या प्रतिष्ठेवर आरुढ झाले म्हणजे ज्ञेय—म्हणजे परतत्त्व—दिसलेंच पाहिजे. ज्ञेय जर दिसलें नाही तर ज्ञानलाभच झाला नाही असें म्हणावें लागेल. ‘ज्ञेय दिसे ’ असा शब्दप्रयोग ज्ञानेश्वरांनी केला आहे तो सहेतुक आहे. बोधाचें साक्षात्कारत्वच त्यांना अभिप्रेत आहे. पण ज्ञान आणि बोध यांच्यामध्ये या ठिकाणीं जो भेद मानला आहे तो लक्षांत घेतला असतां ज्ञान हें मोक्षाचें कारण आहे, मोक्षाचा तो उपाय आहे, मोक्षाचें तें साधन आहे, असें ज्ञानेश्वरांना अभिप्रेत आहे असें म्हणावें लागेल. आणि ज्ञानाचें हें साधनत्व ज्ञानेश्वरांनी मान्य केलें आहे. “आणि आपण होऊनि कर्ता। ज्ञाना आणी करणता। तेथें ज्ञेयचि स्वभावता। कार्य होय॥” (१८·४९४). मोक्षरूप फळाच्या संदर्भात एका ठिकाणीं त्यांनी ‘ साधनज्ञान ’ असा स्पष्ट शब्द वापरला आहे (१८·१४५२). इंद्रियातीत परतत्त्व ज्ञानाला देखील अगम्य आहे असें त्यांनी म्हटलें आहे. “ जें ज्ञानासि न चोजवे ॥ ” (१५·१६), “ तेसें मोक्ष देईल ज्ञान । येथ कीर नाहीं आन । ,” या वचनांत देखील (१५·३५) ज्ञानाचें मोक्षोपायत्वच ज्ञानेश्वरांना अभिप्रेत आहे. ज्ञानाने मोक्ष प्राप्त होतो, आणि ज्ञान हाच मोक्ष, या दोन विधानांमध्ये स्वरूपभेद आहे. ज्ञानेश्वरांना पहिला पक्ष अभिप्रेत आहे असें ज्ञानेश्वरींतील विवेचनावरून दिसतें. “ हा सम्यग्ज्ञानाचा रावो । उपायांमाजीं ॥ ” (१६·५१). स्वानंदसाम्राज्याच्या प्राप्तीचे जे उपाय आहेत त्यांमध्ये सम्यग्ज्ञान सर्वश्रेष्ठ आहे असें ते येथे म्हणत आहेत. पण मग ज्ञानाचें वळ न घेणारें ‘ निष्कळ आत्मज्ञान ’ (‘अनुभवामृत ’, १६३), आणि ‘ ज्ञानरूप आत्मा ’ (‘ अनुभवामृत ’, १६७) या ‘अनुभवामृतां’तील वचनांशीं याचा विरोध येतो असें म्हणावें लागेल. या विरोधाचा परिहार येथे करणें शक्य नसल्यामुळे तो स्वतंत्रपणें सविस्तर करावा लागेल.

‘ बोध ’ या शब्दाने ज्ञानेश्वरांनाही साक्षात्कारजन्य ‘ तन्मयता ’च अभिप्रेत आहे. “ सम्यग्ज्ञान दुंदुजतां । वेधेंनि तन्मयता । उपजे ऐसी योग्यता ।

बोधाची लाहे ॥" (१८.९२१). बोधाने जें प्राप्त होतें तें केवळ ज्ञानदृष्टीच्या आवांक्याच्या बाहेरचें—म्हणजेच अतींद्रिय असतें असें त्यांना म्हणावयाचें आहे. "जें अतींद्रिय म्हणोनि व्यवस्थिलें। केवळ ज्ञानदृष्टीचिया भागा फिटलें ॥" (११.१५९). म्हणून तर ' दिव्य ज्ञानाचा डोळा' पाहिजे (११.३०२). याच उद्देशाने " बोलीं अरूपाचें रूप दावीन। अतींद्रिय परि भोगवीन। इंद्रियांकरवीं ॥ " (६.३६) असें ते म्हणतात. त्यांना नुसतें ज्ञानबळ नको आहे, तर ' अतींद्रिय ज्ञानबळ ' (६.३३) पाहिजे आहे. ' बोध ' म्हणजेच हें अतींद्रिय ज्ञानबळ, आणि अतींद्रिय ज्ञान म्हणजेच साक्षात्कार. आणि याच दृष्टीने सोळाव्या अध्यायाच्या प्रस्तावनेंत ज्ञानेश्वरांनी बुद्धितत्त्व आणि ' बोध ' (स्वबोध, प्रबोध, आत्मबोध, सोहंबोध, ब्रह्माहमस्मिबोध, निखिळ उद्बोध, महाबोध, विशदबोध, निजबोध, प्रत्यग्बोध, अद्वयबोध, परमात्मबोध, बोधबोध असे अनेक पर्याय ज्ञानेश्वरांनी वापरले आहेत. ' बोधः साक्षात्कारः' हेंच सूत्र सर्वत्र आहे.) यांमधील भिन्नत्वाचा स्पष्ट निर्देश केला आहे. भेदरूपी नदीच्या अलीकडच्या काठावर बुद्धि आहे, आणि परतीरावर ' बोध ' आहे. दोहोंचें मीलन होणें ही मोठी स्पृहणीय गोष्ट आहे पण हें मीलन होत नाहीं. कारण त्यांच्यामध्ये भेदाचा अडसर आहे. हा अडसर आहे तोंपर्यंत ' सामरस्याचें समाधान ' असंभाव्य आहे. चिदाकाशांत दिव्य तेजाची राणीव करणारा बोधसूर्य उगवला म्हणजे भेदाची नदी आटून जाते, आणि आत्मानुभूतीच्या समृद्ध ऐश्वर्यांत ज्ञान सुस्नात होतें व पावन होतें (१६.५-७). ज्ञानेश्वर महाबोधालाच ' परतत्त्व ' मानतात. " दिसो परतत्त्व डोळां। पाहो सुखाचा सोहळा। रिघो महाबोध सुकाळा—। माजीं विश्व ॥" (१३.११६२) हें पूर्वी उद्धृत केलेलें वचन प्रस्तुत संदर्भात मुद्दाम पुनरुक्त करीत आहे.

' परतत्त्व ' ज्ञानाने नुसतें जाणावयाचें नाही—तें डोळ्यांना दिसावयाचें आहे. हीच प्रतीति, हीच अनुभूति, हाच साक्षात्कार. ज्ञानाच्या प्रकाशांत ' परतत्त्व ' जर दृष्टीस पडलें नाही तर ती स्फूर्तीच आंधळी झाली असें निभ्रांतपणें मानावें. " जरि ज्ञानाचेनि प्रकाशें। परतत्त्वीं दिठी न पैसे। ते स्फूर्तीचि असे। अंध होउनी ॥" (१३.६२८). अध्यात्मशास्त्र म्हणून जें म्हणतात तें हेंच. " तें हें माझें परम। साचोकारें निजधाम।" (८.२०३). हेंच ज्ञानयोगांतील ' आंतुवट वर्म ' होय.

' प्रतीति ' अथवा आत्मानुभूति हें ज्ञानेश्वरांच्या ज्ञानयोगांतील अंतिम अभिलषित आहे. हा प्रदेश इन्द्रियवृत्तींच्या सीमेपलीकडचा आहे. सारें ' शब्दजात आलोडिलें ' तरी जें आकलनाच्या आवांक्यांत येत नाही अशा तत्त्वाचा हा प्रदेश आहे. ' मनेंसी मुरडली वाचा ' अशी वाणीची असमर्थता व्यक्त करण्याची पाळी आणणारा हा विषय आहे. ' जेथ परेसीं वैखरी बुडे ' अशी अवस्था ओढवते ती ही स्थिति आहे. ' हृदयाआंतुली प्रतीती ' बाह्य जगांत प्रत्यक्ष डोळ्यांनी पाहावयास सापडावी अशी आतुर उत्कंठा अनावर करणारी ही स्थिति आहे. ' प्रतीतिरसाचा

शीतळ भावो ' हें वर्णन केवळ परमात्मतत्त्वालाच सार्थपणें लावतां येईल. या 'सोहंआत्मप्रतीती मुळे देहधर्मांचा लय होतो, इंद्रियांना विषयांचा विसर पडतो. 'प्रतीतीचिया माजघरीं' ज्यांना प्रवेश सुकर झाला त्या भाग्यशाली पुरुषांना 'तन्मयाचें एकछत्र' प्राप्त होतें. हेंच ' सामरस्याचें प्रयाग ' होय. ही ' निरंतर साम्याची उजरी ' होय. या अवस्थेंत चित्त आणि चैतन्य यांची अखंड एकरूपता होते. द्वैतभावनेची वारी सरल्यावर ऐक्याच्या माहेरीं अनुभविण्याचें रहस्य तें हेंच. "एन्हवीं द्वैताची वारी। सारूनि ऐक्याच्या परिवरीं। भोगिजे तें अवधारी। रहस्य हें ॥" (१८·१३४५). या अनिर्वचनीय, अनाकलनीय, अलौकिक, अतींद्रिय अवस्थेचें वर्णन ज्ञानेश्वरांच्याच शब्दांत देतो. " चित्तें मीचि जाहाले। मियांचि प्राणें धाले। जीवों मरों विसरले। बोधाचिया भुली ॥ मग तया बोधाचेनि माजें। नाचती संवादसुखाचीं भोजें। आतां एकमेकां धेपे दीजे। बोधचि वरी ॥ जैसीं जवळिकेचीं सरोवरें। उचंबळलिया कालवती परस्परें। मग तरंगासि धवळारें। तरंगचि होती ॥ तैसी येरयेरांचिये मिळणी। पडत आनंदकल्लोळांची वेणी। तेथे बोध बोधाचीं लेणीं। बोधेंचि मिरवी ॥ जैसें सूर्यें सूर्यातें वोवाळिलें। कीं चंद्रें चंद्रम्या क्षेम दिधलें। ना तरी सरिसेनि पाडें मीनले। दोनी वोघ ॥ तैसें प्रयाग होत सामरस्याचें।..." (१०·११९–१२४). सामरस्याचें प्रयाग ही कल्पना फारच हृद्य आहे. गंगा आणि यमुना या परमपावन सरितांचा संगम प्रयागाजवळ आहे. प्रतीतीचें परमपावनत्व प्रभावीपणें प्रकट करण्यासाठी यासारखें अन्य उपमान सापडणें अवघड आहे. आणि सातव्या अध्यायांत ज्ञानेश्वरांनी अशीच कल्पना मांडली आहे. " तैसी अंतःकरणकुहरीं जन्मली। जयाची प्रतीतिगंगा मज मीनली। तो मी हे काय बोली। फार करूं ॥ " (७·१२५). ' प्रतीतिबोधसागरीं ' (९·९३) हेलावलेले तरंग सागराशीं एकरूप होणार हें नियतितत्त्वच नाही का ?

' आत्मसमरसीं ' अशा प्रकारें ' अवभृथ स्नान ' होण्याचें स्पृहणीय सौभाग्य लाभलें असतां साध्य कोणतें आणि साधन कोणतें याविषयींचे सारे लौकिक व तात्त्विक विचार विलीन होऊन जाणें अपरिहार्य आहे. "साध्यसाधनादिक ऐक्यासि ये।" (१३.९३८). "मग तया मार्गाची धांव। पुरेल प्रवृत्तीची हांव। जेथ साध्या साधना खेव। समरसें होय ॥" (६.५९). सारेंच एकरूप झाल्यावर भेदबुद्धीची भाषा संपणारच. या अवस्थेंत ' द्वंद्वाचीं उखिविखी ' (१३.१४७) नाही, आणि कोणत्याही त्रिपुटीचा तिढा नाही. ज्ञाता, ज्ञेय, ज्ञान; द्रष्टा, दृश्य, दर्शन; ध्याता, ध्येय, ध्यान इत्यादि त्रिपुटींचा संपूर्ण लय हेंच या अवस्थेचें स्वरूप. " किंबहुना पांडवा। जें आघवेंचि असे आघवां। जेथ नाहीं रिगावा द्वैतभावासी ॥ जें देखिलियाचिसवें। दृश्य द्रष्टा हें आघवें। एकवाट कालवे। सामरस्यें ॥ मग तेंचि होय ज्ञान। ज्ञाता ज्ञेय हन। ज्ञानें गमिजे स्थान। तेंहि तेंचि ॥ जैसे सरलियां लेख। आंक होती एक। तैसें साध्यसाधनादिक। ऐक्यासि ये ॥ अर्जुना जिये ठायीं। न सरे द्वैताची लिही। हें अगो जें हृदयीं।

सर्वांच्या असे ॥" (१३.९३५–९३९). चित्त आणि चेत्य या जोडींतील चेत्याचा (म्हणजे वेद्याचा, ज्ञेयाचा) लय होऊन चित्त तेवढें उरतें आणि तें आत्मस्वरूपाशीं त्याची मिळणी होते (१८·१२६७–८). "तैसें चित्त ल्या जाये। आणि चैतन्यचि आघवें होये ॥" (६·३८६). ज्ञाता आणि ज्ञेय यांचा लोप होतो, आणि निखळ ज्ञान तेवढें उरतें. "जाला ज्ञातृज्ञेयाविहीन चिदाकाश।" (१८.९७५). "ज्ञातृज्ञेयाविहीन। नुसधेंचि जें ज्ञान। सुखा भरलें गगन। गाळीव जें ॥" (१५.७७). ज्ञान, ज्ञाता, आणि ज्ञेय हें 'जगाचें बीजत्रय' (१८.४६१) अशा प्रकारें एकवटल्यावर जी अवस्था उद्भवेल तिचें वर्णन करण्यासाठी प्रत्यभिज्ञाशास्त्र 'परसंवित्' असा शब्द वापरतें. हें 'अमृतबीज' आहे. वेद्य-वेदकविभाग गळून गेल्यामुळे मागे उरेल ते केवळ परसंवित्कलेचें परिस्फुरण. याला प्रत्यभिज्ञाशास्त्रांत 'पूर्णस्वरूपावेश' म्हणतात. हाच 'अनुभवामृतां'तील 'शिवशक्तिसमावेश,' आणि हेंच ज्ञानेश्वरांचें 'परतत्त्व'!

॥ लेख समाप्त : रामचंद्र शंकर वाळिंबे ॥

॥ ज्ञानदेवांची जातिकुळावेगळी वंशावळी ॥

॥ संत नामदेवांच्या 'आदि' अभंगांची चर्चा ॥

वरील शीर्षकातील 'जातिकुळावेगळी, वंशावळी' ही शब्दावळी नामदेवांच्या 'आदि' नामक अभंगावळीतील आहे. ही शब्दावळी ज्ञानदेवांचे वडील विठ्ठलपंत यांची आहे. विठ्ठलपंत ऐन तारुण्यातच वैराग्य प्राप्त झाल्यामुळे पत्नीच्या अनुमतीवाचून संन्यास घेऊन काशीस राहिले; परंतु ज्या थोर ब्रह्मनिष्ठ यतीच्या हस्ते संन्यासदीक्षा घेतली, त्याच यतीच्या आदेशावरूनच संन्यासाश्रम सोडून पुनः गृहस्थाश्रमी झाले; काशीहून आळंदीस येऊन राहिले व बारा वर्षे गृहस्थाश्रमाचे आचरण केले. या बारा वर्षांच्या अवधीत निवृत्ती, ज्ञानदेव, सोपान व मुक्ताबाई ही अपत्ये झाली. या बारा वर्षांच्या काळात त्यांच्यावर ब्राह्मणांनी बहिष्कार टाकला होता, म्हणजे त्यांना वाळीत टाकले होते. ही मुले व्रतबंधास योग्य झाली तेव्हा ब्रह्मवृंदापुढे जाऊन, क्षमा मागावी व प्रायश्चित्त घेऊन पुनः आपला वंश ब्रह्मवंश म्हणून चालू ठेवावा, असा निर्धार केला. तेव्हा विठ्ठलपंतांच्या मुखातून "जातिकुळावेगळी पडियेली निराळी। माझी वंशावळी प्रायश्चित्त ॥" हे उद्गार निघाले. म्हणजे माझा वंश माझ्या ब्राह्मणी जातिकुळापासून अलग झाला; तो पुनः प्रायश्चित्त घेऊन मुळाशी जोडावा, असे ठरविले.

परंतु आळंदीच्या ब्रह्मवृंदाने विठ्ठलपंतांना देहान्तप्रायश्चित्त सांगितले; व परत पूर्ववत जातीत घेण्याचे नाकारले. नंतर निवृत्तिज्ञानदेवादिकांना पैठणच्या ब्रह्मवृंदाने प्रायश्चित्त देऊन उपनयनादी संस्कार करण्यास नकार दिला. म्हणजे वैदिक धर्मात घेतले नाही. हा विठ्ठलपंतांचा वंश

ब्राह्मणवंश म्हणून चालू दिलाच नाही. त्यामुळे परंपरागत जातिधर्माच्या किंवा वर्णाश्रमधर्माच्या पोलादी चौकटीतून हा भक्ती, ज्ञान व वैराग्याचा अगाध निधी असलेला विठ्ठलपंतांचा वंश निसटला आणि सर्व मानववंशाला संकुचित धार्मिक आणि सामाजिक अहंकाराच्या बंधनातून मुक्त करणाऱ्या परमार्थमार्गाचा संस्थापक झाला. वाळीत टाकलेल्या या ब्रह्मकुळीतून निराळीच सिद्धपुरुषांची वंशावळी प्रकट झाली. त्या वंशावळीचे विवरण ज्ञानदेवांनी 'ज्ञानेश्वरी'च्या (अध्याय १८) उपसंहारात केले आहे; तें म्हणजे आदिनाथ, मच्छिंद्रनाथ, चौरंगीनाथ व गोरक्षनाथ, गहिनीनाथ, निवृत्तिनाथ आणि ज्ञाननाथ म्हणजे ज्ञानदेव, ही ती वंशावळी होय. ही वंशावळी म्हणजे गुरुशिष्यपरंपरा होय.

ज्ञानदेवांचे मराठीतील पहिले चरित्र नामदेवांच्या गाथेत सापडते. याला 'आदिचे, तीर्थावळीचे व समाधीचे अभंग' असे म्हणतात. ही तीन्हीही प्रकरणे खुद्द नामदेवांची आहेत की नाही, याबद्दल विद्वानांमध्ये मतभेद आहेत; परंतु वारकरी पंथामध्ये आदीचे पठनपाठन हे संप्रदायाच्या दीक्षेप्रमाणे आवश्यक मानले जाते. हे चरित्र सत्य असो वा कल्पित असो, संत नामदेवांनी लिहिलेले असो अथवा मागाहून गाथेत प्रक्षिप्त केलेले असो, त्यातून निघणारा भावार्थमात्र भागवत धर्माच्या मूळ विश्वव्यापी सामाजिक प्रेरणेशी अत्यंत सुसंगत आहे. अत्यंत जरठ व संकुचित अशा श्रुतिस्मृतिप्रोक्त वर्णाश्रमधर्माला बाजूला सारणारा व सर्व मानवांना परमार्थाचा अधिकार उच्चनीच भेदभाव न करता समर्पण करणारा जो महाराष्ट्रातील भागवतधर्म, त्याचा महान संस्थापक ज्ञानदेव हा श्रुतिस्मृत्युक्त संस्कार न झालेला आणि अशा संस्कारांची गरज नसलेल्या एका मोठ्या अवैदिक परंपरेचा सिद्ध पुरुष होता, असा या 'आदि'अभंगांतील चरित्रकथेचा निष्कर्ष आहे व हा निष्कर्ष सर्व-मान्य होण्यासारखा आहे. श्रौत व स्मार्त धर्म किंवा वर्णाश्रमधर्म यांच्या मर्यादेच्या बाहेर गेल्याशिवाय भागवतधर्माची पताका उभारली जाऊन विजयी होऊ शकली नाही, हे रहस्य या चरित्रकथेने सूचित होते. परंपरागत हिंदुधर्मशास्त्राप्रमाणे निवृत्ती, ज्ञानदेव व सोपान यांना उपनयन-संस्कार होऊन द्विजत्व आले असते तर चोखा, बंका इत्यादी अस्पृश्य जमातीतील व्यक्तींना परमार्थोपदेशाच्या द्वारे संतमालिकेत ज्ञानदेवा-दिकांनी समाविष्ट करून मानाचे स्थान दिले नसते. कारण या धर्मशास्त्राप्रमाणे अस्पृश्यांच्या दर्शनाने व संभाषणानेही पाप होते; त्यास प्रायश्चित्त सांगितले आहे. ज्ञानदेवांच्या शिष्यशाखेतील नामदेवांनी चोखामेळ्याला गुरूपदेश केला आहे; म्हणजे त्याला जवळ बसवून कृपादृष्टीने त्याच्याशी संभाषण केले आहे व 'रामकृष्णहरी' हा मंत्र देऊन त्याच्या मस्तकावर हस्त ठेवला आहे. ज्ञानदेवादी संतांनी जातिभेद अप्रमाण मानून अंत्यजादिकांना परमार्थोपदेश केला, ही गोष्ट अत्यंत स्पष्ट आहे; परंतु ती गोष्ट वैदिक धर्मशास्त्राने निषिद्ध मानली आहे. ज्ञानेश्वरीमध्ये ज्ञानदेवांनी यासंबंधी आपली भूमिका स्वच्छ केली आहे. ते म्हणतात "म्हणोनि कुळ उत्तम नोहावे। जाति अंत्यजही व्हावे ॥......तैसे क्षत्री, वैश्य,

स्त्रिया । कां शूद्र अंत्यजा इया । जाति तवचि वेगळालिया । जव न पवति माते ॥......म्हणोनि कुळजातिवर्ण ॥ हेआघवेचि गा अकारण । एथ अर्जुना माझेपण । सार्थक एक ॥ "...(अध्याय ९ : ओवी ४२, ४३).

महाराष्ट्रातील वारकरी पंथाची स्थापना करणारे निवृत्ती, ज्ञानदेव, सोपान व मुक्ताबाई हे मूळचे नाथजोग्यांच्या पंथाचे होत. नाथजोगी परंपरा आदिनाथापासून म्हणजे शंकरापासून सुरू होते. मीननाथ वा मत्स्येन्द्र हा महाविष्णू आहे. त्याचप्रमाणे निवृत्तिनाथ हा शिव व ज्ञानदेव हा विष्णू मानला आहे. यावरून हा पंथ हरिहराद्वैतवादी दिसतो. म्हणजे शैव व वैष्णव अशा दोन्ही भक्तिमार्गी परंपरा यांचा संगम या नाथपंथात दिसतो. निवृत्तिनाथांचे गुरू गहिनीनाथ यांनी निवृत्तिनाथांना कृष्णभक्तीचा उपदेश केला आहे. ज्ञानदेवांच्या 'अनुभवामृता'मध्ये मुख्यतः शिवशक्तिसमावेशन आहे, तर 'ज्ञानेश्वरी'त वैष्णव भक्तिमार्गाची तरफदारी केली आहे; असा हा शैव आणि वैष्णव मार्गांचा संगम नाथपंथात झाला आहे. ही गोष्ट सांगण्याचे कारण की हे दोन्हीही मार्ग मूळचे अवैदिक आहेत. म्हणून श्रौतस्मार्त संस्कारांची त्यांना गरज नाही. नाथपंथाचे वैशिष्ट्य म्हणजे त्यांची योगविद्या होय. योगविद्यादेखील भारतातील वेदपूर्वकालीन वा अवैदिक संस्कृतीची देणगी आहे. वेदान्तकाली म्हणजे वेदांच्या अखेरच्या कालखंडात उपनिषदांमध्ये (उदा. कठोपनिषत् व श्वेताश्वतरोपनिषत्) वैदिक संस्कृतीने अवैदिक शैव व वैष्णव परंपरा आणि योगविद्या यांच्याशी समन्वय करून घेतला. संन्यासाश्रम हा सुद्धा मूळचा अवैदिकच आहे. वैदिक आर्यांनी भारतात दीर्घकाल आपल्या संस्कृतीच्या प्रसाराचे कार्य करीत असता येथील आर्येतरांची संस्कृतीही आत्मसात करण्याचा प्रयत्न केला. योगविद्या, मूर्तिपूजा आणि शैव व वैष्णव भक्तिमार्ग ही सर्व वैदिक आर्यांनी आर्येतर भारतीयांपासून स्वीकारलेल्या संस्कृतीची वैशिष्ट्ये होत. प्राचीन उपनिषदे व आरण्यके यांच्यामध्ये वेदाध्ययन व यज्ञसंस्था नाकारणाऱ्या ज्ञानी सिद्ध पुरुषांचा अनेक वेळा निर्देश आला आहे (ऐतरेयारण्यक ३।६;–शांखायनारण्यक ८।११). या अशा सिद्ध पुरुषांच्यापैकी एक तत्त्वज्ञ महाभारतात उल्लेखिलेला धर्मव्याध होय. आद्य शंकराचार्यांनी आपल्या ब्रह्मसूत्रभाष्यात संवर्त, रैक्व, धर्मव्याध, वाचक्नवी इत्यादी महायोगी व योगिनी वर्णाश्रमधर्माची पर्वा करीत नव्हते, असा उल्लेख केलेला आहे. (ब्रह्मसूत्र-शांकरभाष्य ३–४–३६, ३७). संन्यासाश्रम स्वीकारणारा पहिला वैदिक आचार्य याज्ञवल्क्य होय; बृहदारण्यकोपनिषदात त्याचा उल्लेख आलेला आहे. सूत्रकालीन साहित्यात (उदा. गौतमधर्मसूत्र) संन्यास हा वेदविहित आहे की नाही याबद्दल चर्चा आढळते. पूर्वमीमांसेत तर, हा खडतर कर्ममार्ग न मानवणाऱ्या दुबळ्या वा नपुसक प्रकृतीच्या व्यक्तींनाच संन्यास योग्य होय; असमर्थ व्यक्तीच संन्यासाधिकारी होय; असेही म्हटलेले आढळते. संन्यासदीक्षा ही मूळची अवैदिक आर्येतर संस्कृतीतील दीक्षा होती, हेच या चर्चेचे मूळ असले पाहिजे.

चाळीस वर्षांपूर्वी ‘ श्रीज्ञानेश्वरदर्शन ’ या नावाचा ग्रंथ सुमारे सात-आठशे पृष्ठांचा अहमदनगर येथील वाङ्मयोपासक मंडळाने दोन भागांत प्रसिद्ध केला होता. त्यातील पहिल्या भागात (पृ. २०–३९) ‘आदि’अभंगांच्या संदर्भात म. म. श्रीधरशास्त्री पाठक (संन्यासानंतर, शंकरानंद) यांचा ‘ श्रीज्ञानेश्वरांची पितृतः शुद्धि व धर्मशास्त्र ’ हा लेख प्रसिद्ध झाला आहे. हा लेख संशोधनात्मक स्वरूपाचा आहे. ज्ञानेश्वरांच्या चरित्राच्या संशोधकांचे गेल्या चाळीस वर्षांत या लेखाकडे फारसे लक्ष गेलेले दिसत नाही. या लेखात नामदेवांच्या ‘आदि’अभंगांची धर्मशास्त्राधारे मीमांसा केली आहे. ‘आदि’अभंगांत म्हटले आहे, की विठ्ठलपंतांनी पत्नी रखुमाईची अनुमती न घेताच वाराणसीस जाऊन संन्यास घेतला; तोपर्यंत पुत्रसंतती झाली नव्हती. अशा स्थितीत एकदा आळंदीस आलेल्या एका यतींना रखुमाईने नमस्कार केला असता त्या यतींनी रखुमाईस ‘ पुत्रवती भव ’ असा आशीर्वाद दिला; त्या आशीर्वादावर ती हसली. यतीने विचारले, ‘ का हसतेस ? ’ तेव्हा तिने सांगितले, की ‘ आमच्या पतीने संन्यास घेतला आहे ’. यतींचे बोल खरे व्हावे म्हणून यतींना सिदोपंतांनी वाराणसीला जाऊन चैतन्याश्रम स्वामींचे म्हणजे विठ्ठलपंतांचे मन वळविण्यास सांगितले. ईश्वराचा आशीर्वाद असल्यामुळे संन्यासातून गृहस्थाश्रमात परत जाणे हे अवैध कर्म, म्हणून मनाशी भीती बाळगू नये, गृहस्थाश्रम हाच स्वधर्म समजावा, अशी आज्ञा त्या यतिवर्यांनी केली. विठ्ठलपंत आळंदीला परतले. आळंदीला परतल्यावर बारा वर्षे प्रपंच केला. या बारा वर्षांत बहिष्कार पडला होता तो सोसला. परंतु मुलगे उपनयनसंस्काराच्या वयात आले, हे पाहून ब्रह्मवृंदांना विठ्ठलपंत शरण गेले, क्षमा मागितली आणि प्रायश्चित्त सांगावे, अशी याचना केली; तुम्ही सांगाल ते करतो असे वचन दिले. वैदिक शास्त्रज्ञांनी धर्मशास्त्रनिबंध पाहून देहान्तप्रायश्चित्त सांगितले. येथे देहान्तप्रायश्चित्त म्हणजे जिवन्त असेपर्यंत आचरावयाचे प्रायश्चित्त. त्याप्रमाणे विठ्ठलपंतांनी गृहत्याग केला, पुनः परतले नाहीत. त्याग आणि वैराग्य हेच ते प्रायश्चित्त होय. गुरुकृपेने विठ्ठलपंत शुचिर्भूत झाले; असे अखेरीस या अभंगांत म्हटले आहे.

म. म. पाठकशास्त्री यांच्या मते ‘ आदि’अभंगांतील आळंदीच्या ब्रह्मसभेचा हा देहान्तप्रायश्चित्ताचा निर्णयच अशास्त्रीय आहे, असे याज्ञवल्क्य-स्मृतीवरील सुप्रसिद्ध ‘ मिताक्षरानिबंध ’, माधवाचार्यांची पराशरस्मृतीवरील टीका, कमलाकर भट्टाचा ‘ निर्णयसिंधु ’, नागेश भट्टाचा ‘ प्रायश्चित्तेंदुशेखर ’ आणि काशिनाथोपाध्याय यांचा ‘ धर्मसिंधु ’ या सर्वांचे विवेचन पाहता म्हणता येते. संन्यासातून गृहस्थाश्रमात परतणे म्हणजे प्रत्यावृत्ती ही पातित्यास कारण होत नाही; ते उपपातक आहे, महापातक नाही; आणि ह्या उपपातकाचे प्रायश्चित्तही सहा महिन्यांपर्यंत आचरावयाची ‘ चंद्रायणादी व्रते ’ हे होय. ही व्रते सहा महिने पाळल्यावर शुद्धी प्राप्त होऊन आपल्या जातीत परत मिसळता येते; असे या

धर्मशास्त्र ग्रंथांमध्ये म्हटले आहे. देहान्तप्रायश्चित्त हे केवळ महापातकासच धर्मशास्त्राने ठरविले आहे. देहान्तप्रायश्चित्ताचा एक अर्थ देह असेपर्यंत तपाचरण करणे असा आहे. देह असेपर्यंत पतिताने तप करीत रहावयाचे व आपल्या जातीतून आपण बहिष्कृत आहोत असे समजून वागावयाचे. काही पातकांची प्रायश्चित्ताने शुद्धी झाली, तरी संव्यवहार्यता म्हणजे स्वजातीत व्यवहार करण्यास पात्रता येत नाही. तसे हे पातक नाही; म्हणून म. म. पाठकशास्त्री यांच्या मते विठ्ठलपंतांना सांगितलेले देहान्तप्रायश्चित्त हे धर्मशास्त्रविरुद्ध होय. पाठकशास्त्री यांनी हा जो निष्कर्ष वरील धर्मशास्त्रग्रंथांवरून काढला आहे, तो बरोबर आहे; परंतु आळंदीच्या ब्रह्मवृंदांनी जो निर्णय दिला त्याचा आधार अगदी निराळा असावासे वाटते. तो आधार म्हणजे ब्रह्मसूत्रशांकरभाष्य होय. तिकडे पाठकशास्त्री यांचे लक्ष गेलेले दिसत नाही.

ब्रह्मसूत्रशांकरभाष्यात संन्याशाला प्रत्यवरोहण म्हणजे संन्यासातून पुनः गृहस्थाश्रमात परतणे हे पतनकारक होय, असे सांगितले आहे. म्हणजे प्रायश्चित्त घेतल्यानंतरही त्याच्यावरचा बहिष्कार उठू शकत नाही, असा ब्रह्मसूत्रात व शांकरभाष्यात निर्णय दिला आहे. हे प्रत्यवरोहण उपपातक आहे, असे कित्येकांचे मत ब्रह्मसूत्रकारांनीही नोंदलेले आहे; परंतु ब्रह्मसूत्रानुसाराने ते उपपातक असो वा पातक असो, त्यावर उपाय नाही. शंकराचार्यांनी स्मृती व शिष्टाचार यांचा आधार देऊन यज्ञ, अध्ययन, विवाह इत्यादी बाबतींत संन्यासाश्रमातून परतलेल्या व्यक्तीवर कायम बहिष्कार ठेवावा, असेच शेवटी म्हटले आहे (ब्रह्मसूत्रशांकरभाष्य अ. ३।४।४०–४३).

मिताक्षरादी धर्मशास्त्रग्रंथांना गेल्या हजार-बाराशे वर्षांपासून महाराष्ट्रात व भारतात धर्मप्रमाण म्हणून मान्यता आहे; वरील धर्मशास्त्रग्रंथ व ब्रह्मसूत्रभाष्य यांचा समुच्चयाने विचार केला असता संन्यासातून गृहस्थाश्रमात परत फिरण्यासंबंधी महाराष्ट्रात व भारतात दोन विरुद्ध परंपरा प्राचीन काळी मान्यता पावलेल्या दिसतात; एक मध्यममार्गी मिताक्षरादी धर्मनिबंधोक्त; म्हणजे अल्प प्रायश्चित्तपूर्वक प्रत्यवरोहणास मान्यता देणारी व दुसरी आत्यंतिक क्षुरधारामार्गी शांकरभाष्योक्त; म्हणजे प्रत्यवरोहणास देहान्तप्रायश्चित्त सांगून अमान्यता सांगणारी. शांकरभाष्यात प्रत्यवरोहणास आरूढपतितत्व अशीही संज्ञा एका स्मृतीस अनुसरून दिली आहे.

या संदर्भात बौद्ध धर्मातील एतत्संबंधी प्रथाही लक्षात घेणे सुसंगत ठरेल. बौद्धांच्या महायानसंप्रदायात भिक्षुदीक्षा दोन प्रकारची सांगितली आहे: एक विशिष्ट कालमर्यादेपर्यंत भिक्षुव्रत आचरून पुनः गृहस्थाश्रमात परतण्यास अनुमती देणारी व दुसरी कायमची आत्यंतिक भिक्षुदीक्षा.

आळंदीच्या ब्रह्मवृंदाने विठ्ठलपंतांना देहान्तप्रायश्चित्त सांगितल्यानंतर निवृत्तिनाथ पुढे सरसावले आणि म्हणाले, की ' सांगा आम्ही काय करावे !' तेव्हा त्या ब्रह्मवृंदाने पैठण येथे जाऊन तेथील विद्वानांचे पत्र आणा, असे निवृत्तिनाथांना सांगितले. या प्रसंगी निवृत्तिनाथ ज्ञानेश्वरांस म्हणाले, की

'जाति कुळ वर्ण क्षत्रिय वैश्य शूद्र इत्यादी मानवगणांपैकी आम्ही नाही, आम्ही देवगणही नाही; राक्षस, पिशाच नाही; पंचमहाभूते वा त्रिगुणात्मक प्रकृती यांच्या पलीकडचे आम्ही. आम्हीं अविनाश, अव्यक्त, निजबोधरूप आहोत. सगुण किंवा निर्गुण यांपैकी काही नाही; ' यावर ज्ञानेश्वरांनी म्हटले की ' आपली पावन अवस्था असली व स्वस्वरूपी भेदाभेद नसला तरी व्यवहारात जातिकुळधर्मादिकांचा अव्हेर करू नये, धर्मशास्त्राप्रमाणेच आपण चालावे. ' यावर सोपानदेवांनी म्हटले, की ' आम्ही परब्रह्मनिष्ठ आहोत. ऋषींचे कूळ जसे तसेच आमचे कूळ; व्यासवाल्मीकींचे कूळ कोण विचारतो ? ' अशी चर्चा चालली. ते पैठणला जाऊन पोचले. ब्रह्मसभा भरली. आळंदीच्या द्विजांनी दिलेल्या पत्रावरून ब्रह्मसभेला कळले की, हे संन्याशाचे पुत्र आहेत. यांना प्रायश्चित्त नाही. यांचे कूळच भ्रष्ट आहे; हे जन्मजात भ्रष्ट आहेत. यावर शास्त्रात (म्हणजे गीतेत) एकच उपाय सापडतो तो म्हणजे ईश्वराची अनन्यभक्ती.

" या एक उपाय शास्त्रमतें । अनन्यभक्तीतें अनुसरावे ॥
तीव्र अनुतापें करावें भजन । गो खर आणि श्वान वंदूनियां ॥
वंदावें अंत्यज ब्रह्मभावनेसीं । ऐसे पद्धतीसी बोलियेले ॥ "

हा उपदेश म्हणजे भगवद्गीतेचाच सारांश होय; हा उपदेश ऐकून निवृत्तिदेवांना फार संतोष वाटला. याचे कारण अनुमानाने सहज सांगता येते. निवृत्तिदेवांना जातिकुळधर्माप्रमाणे उपनयनादी संस्कार नकोच होते, हे त्यांनी पैठणला निघताना केलेल्या चर्चेत सूचित केले होते. त्या चर्चेत ते म्हणाले, ' आम्हीं निजबोधरूप आहोत. त्रिगुणात्मक प्रकृतीच्या पलीकडे आहोत. आम्हास जात, वर्ण, कूळ काही नाही;' प्रारंभी ब्रह्मसूत्रभाष्यात शंकराचार्यांनीही म्हटले आहे की, ' मी ब्राह्मण, मी क्षत्रिय ' वगैरे प्रकाराचा जातिवर्णाहंकार ज्याला आहे त्यालाच धर्मशास्त्र लागू आहे, अहंकारातून मुक्त झालेल्याला नाही. हीच गोष्ट निवृत्तिनाथांनीही ज्ञानेश्वरांशी चर्चा करताना सूचित केली आहे. निवृत्तिनाथांना अगोदरच गहिनीनाथांचा उपदेश व अनुग्रह झाला होता; म्हणून पैठणच्या ब्रह्मवृंदाकडून शुद्धिपत्र नकोच होते, केवळ ज्ञानेश्वरांच्या आग्रहामुळेच ते ब्रह्मसभेपुढे निर्णय मागण्यास उभे राहिले. ब्रह्मवृंदानी तरी काय सांगितले ? पाठकशास्त्र्यांच्या मते संन्यासधर्म सांगितला. तो उपदेश विसंगत आहे; कारण, विचारले एक व सांगितले निराळेच. वस्तुतः अशा उपदेशाचा अधिकार ब्रह्मवृंदाला नव्हताच; व ही गोष्ट अखेर ब्रह्मवृंदाने मान्यही केली. ब्रह्मवृंदापुढे ज्ञानेश्वरांनी रेड्याकडून ऋग्वेद म्हणून दाखविल्याबरोबर ब्रह्मवृंदाचा अहंकार एकदम गळाला. मधली ही रेड्याकडून वेद वदविण्याची चमत्कारकथा वगळल्यास असे अनुमानिता येते, की त्या पैठणच्या ब्रह्मवृंदाची निवृत्तिनाथांशी किंवा चारी भावंडांशी

सविस्तर तत्त्वचर्चा झाली असावी आणि त्यात त्यांना लक्षात आले असावे, की या चारी व्यक्तींमध्ये काही विशेष प्रकारची आगळी तत्त्वविषयक प्रज्ञा आहे. त्यावरून उपदेशाचा अधिकार आपणास नाही हेही समजले व या तत्त्वविषयक प्रज्ञेचा प्रत्यय आल्याबरोबर त्या सर्व ब्रह्मवृंदाने या चारी विभूतींपुढे लोटांगण घातले आणि मनाशी खात्री करून घेतली की,

" धन्य यांचा वंश धन्य यांचे कुळ। धन्य पुण्यशील अवतार हे ।। सकळ द्विजवर करिती नमस्कार। आनंदे जयजयकार करिताती ।। "

तात्पर्य असे की, 'आदि'च्या अभंगांनी ज्ञानदेवांच्या चरित्रात प्रारंभीच संघर्षमयता आणली. पण हा संघर्ष फारसा टिकला नाही. कारण संतांची प्रज्ञा आणि तत्कालीन शिक्षित उच्च वर्णाची संस्कृती यांच्यामध्ये एक प्रकारचा वरवर विरोध दिसत असला तरी तो विरोध त्वरित मिटून सुसंवाद निर्माण होण्याइतकी जवळीक होती.

'आदि'मध्ये ज्ञानदेवांच्या वंशावळीच्या तीन पिढ्यांचीच माहिती मिळते. आजे गोविंद व आजी निराई, पिता विठ्ठल व माता रखुमाई आणि अखेर निवृत्तिनाथ, ज्ञानदेव, सोपानदेव व मुक्ता. गोविंदपंत व निराई यांना गहिनीनाथांचा उपदेश व अनुग्रह; तात्पर्य 'आदि'प्रमाणे नाथजोगीपंथात गोविंदपंतांपासूनच ज्ञानदेवांचा वंश सामील झाला. गोविंदपंत व विठ्ठलपंत या दोघा पितापुत्रांना वैदिक संस्कार मिळून ब्राह्मण धर्मात स्थान मिळाले; परंतु विठ्ठलपंतांना 'ब्रह्मवृंदा'ने त्यातून बाहेर घालविले. नंतर निवृत्ती, ज्ञानदेव, सोपान व मुक्ताबाई यांना त्यात पुनः प्रवेश मिळालाच नाही; ते चौथे वर्णाश्रमधर्मातून जन्मतःच म्हणजे प्रथमपासून मुक्त झाले. त्यांची वंशावळी म्हणजेच नाथजोग्यांची वंशावळी हेच अखेर सिद्ध झाले. त्यामुळेच ते धन्य झाले व त्यांनी जगास धन्य केले !

॥ लेख समाप्त : तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी ॥



॥ ज्ञानदेवांचा ‘ गीतारत्नप्रासाद ’ ॥

ज्ञानदेवांचा ‘ ज्ञानेश्वरी ’ हा ग्रंथ म्हणजे एक असामान्य साहित्यशिल्प आहे. अनुभूतीची भव्यता, प्रज्ञेची उत्तुंगता आणि प्रतिभेची कमनीयता यांतून निर्माण झालेल्या या साहित्यशिल्पाची तुलना केवळ कैलास लेण्याशीच करता येईल. वेरूळचे कैलास लेणे आणि ज्ञानदेवांचे ‘ देशीकार लेणे ’ या दोन अजोड कलाकृतींमुळे कलाविश्वात महाराष्ट्राची मान उंचावली आहे. कैलास लेण्याच्या शिळेत आकारलेले चैतन्य जसे दृष्टीत साठविता येत नाही, त्याचप्रमाणे ज्ञानेश्वरांनी चैतन्याने अनुप्राणित केलेले शब्द मनाच्या कानांनी अनुभविताना, कानामनाची धणी पुरूनही रसिक हृदय त्या शब्दांच्या सागरात डुंबतच राहते. ज्ञानेश्वरीच्या उपसंहारात स्वतः ज्ञानदेवांनीच गीतेचे स्वरूप ‘ रत्नप्रासादा ’च्या रूपकाने वर्णिले आहे. हे भव्य रूपक उलगडले म्हणजे रसिक-मनही उत्स्फूर्तपणे उद्‌गारते की, खुद्द ‘ ज्ञानेश्वरी ’ हा ग्रंथ म्हणजे एक अलौकिक ‘ रत्नप्रासाद ’ आहे.

प्रासाद आणि कलश

ज्ञानदेवांनी आपल्या गीताटीकेच्या अखेरच्या अध्यायाच्या प्रारंभी, त्या अध्यायाचे वर्णन करताना, ‘ गीता हा रत्नप्रासाद आहे आणि अठरावा अध्याय हा त्या रत्नप्रासादावरील कळस आहे, ’ अशी भव्य कल्पना केली आहे—

जो गीतारत्नप्रासादाचा । कळसु अर्थचिंतामणीचा । सर्व गीतादर्शनाचा । पाढावो जो ॥

लोकिं तन्हीं आथि एसें। जें दूरोनि कळसु दीसे। भेटीचि हातवसे। देवतेचिये ॥
तैसेंचि एथ आहे। जे एकेंचि एणें अध्यायें। आघवाचि दृष्टु होए। गीतागमु हा ॥
मी कळसु या कारणें। अठरावा अध्याउ ह्मणें। वाइला बादरायणें। गीताप्रासादासि ॥
नाहिं कळशापरौतें काहिं। प्रासादिं काम नाहिं। ते सांवतसे गीता ही। संपलेपणें ॥ १८. ३०–३४

ज्ञानदेवांनी असे कल्पिले आहे की, गीता हा एक रत्नप्रासाद आहे; त्या प्रासादावर सकलार्थसाधक अशा चिंतामणीचा घडविलेला अठराव्या अध्यायाचा कळस आहे. अशी लोकधारणा आहे की, मंदिराचा कळस जरी दुरून पाहिला, तरी प्रत्यक्ष देवतेचे दर्शन घडल्याचेच फळ प्राप्त होते. त्याचप्रमाणे गीतेच्या या कळशाध्यायात सर्व गीतादर्शनाची उजळणी घडत असून, केवळ या एकाच अध्यायाच्या योगे सर्व गीताशास्त्र प्राप्त होते. म्हणूनच अठरावा अध्याय हा बादरायणांनी गीताप्रासादावर चढविलेला कळस आहे असे ज्ञानदेवांनी म्हटले आहे.

प्रासादाची घडण

गीतेवर रत्नप्रासादाचे रूपक करताना ज्ञानदेवांपुढे कशा प्रकारचे स्थापत्य होते, हे ध्यानी घेतल्यावाचून, त्यांनी रचलेल्या या भव्य रूपकाचे सौंदर्य सर्वांशांनी प्रतीत होणार नाही. त्यांचे ' योगदुर्गा 'चे रूपक ज्याप्रमाणे महाराष्ट्रातील सर्वसाधारण दुर्गांपैकी एखाद्या दुर्गाशी जमत नसून, देवगिरीसारख्या असाधारण दुर्गाचे स्वरूप दृष्टीपुढे ठेवूनच[1] ज्ञानदेवांनी आपले रूपक सजविले आहे, असे दिसून आले आहे, त्याप्रमाणेच या ' गीतारत्नप्रासादा 'चा शोध विशिष्ट स्थापत्याच्या अनुषंगानेच लागण्याचा संभव आहे. या प्रासादाची घडण कशी झाली, हे सांगताना ज्ञानदेव म्हणतात—

व्यासु साहाजें सूत्री वळी। तेणें निगमरत्नाचळीं। उपनिषदाची माळी। माजि खांडिली ॥
तेथ त्रिवर्गाचा अणुभारू। आड निगाला जो अपारू। तें महाभारतप्राकारू। भवंता केला ॥
माजि आत्मज्ञानाचें एकवट। दळवाडें झाडुनु चोखट। बंडिलें पार्थवैकुंठ। संवादकुसरी ॥ १८. ३५–३७ ॥

ज्ञानदेव म्हणतात : ' व्यास हा स्वभावतःच (म्हणजे अभिजात) समर्थ सूत्री आहे ' ' सूत्री ' या संज्ञेचा अर्थ सूत्रधार असा आहे.

१. ज्ञानेश्वरीतील ' योगदुर्ग ' : प्रा. म. वा. धोंड, ' सत्यकथा ', जानेवारी १९६२, पृ. ३८–५४.

सूत्रधाराची व्याख्या भृगुसंहिताकारांनी अशी केली आहे—

सुशीलश्चतुरो दक्षः शिल्पशास्त्रस्य तत्त्ववित्। सूत्राणां धारणे ज्ञाता सूत्रधारः स उच्यते ॥[२] (भृगुसंहिता, अ. २)

सुशील, चतुर, कार्यदक्ष, शिल्पशास्त्राचे रहस्य जाणणारा आणि सूत्रे म्हणजे शिल्पातील हत्यारे वापरण्यात वाकबगार असलेला असा जो, तो 'सूत्रधार' या संज्ञेने संबोधला जातो. ज्ञानदेवांच्या मते, व्यास हा गीतारत्नप्रासादाच्या घडणीत अभिजात समर्थ सूत्रधार आहे.

या अभिजात समर्थ सूत्रधाराने प्रथम काय केले ? तर निगमरत्नाचळामध्ये 'उपनिषदाची माळी' मधोमध खांडून काढली. ज्ञानेश्वरीच्या अभ्यासकांपैकी कोणी म्हणतात की, व्यासाने वेदरूपी रत्नाचळावर उपनिषदांच्या माळजमिनीत पाया खोदण्यासाठी खणती केली; तर कोणी म्हणतात की, त्याने उपनिषदांच्या ओबडधोबड जमिनीला समतल स्वरूप (Levelling) आणण्याचे काम केले. अर्थात असा अर्थ करताना त्यांनी 'खांडिली' या क्रियापदाचा 'खन्' (खणणे) या संस्कृत धातूशी संबंध गृहीत धरला आहे. खरे तर 'खांडिली' हे ज्ञानदेवांनी वापरलेले क्रियापद संस्कृतातील 'खण्ड्' (तोडणे) या धातूवरून आलेले आहे. प्रत्यक्ष ज्ञानेश्वरीतही अन्यत्र त्यांनी या क्रियापदाचा 'तोडणे' या अर्थानेच वापर केलेला आहे—

जो खांडावेया घाऊ घाली। कां लावणी जेणें केली। या दोघां येकिचि साउली। वृक्ष जैसा ॥ १२·१९८

या ओवीतील 'खांडणे' हे क्रियापद निःसंशय 'तोडणे' या अर्थानेच वापरलेले असल्यामुळे ज्ञानदेवांच्या अभिप्रायापासून दूर जायला संदिग्धतेची जागाच उरत नाही. 'माळी' हे 'माळ' (= डोंगर, उंचवट्याचा भाग) या शब्दाचे लघुत्वदर्शक रूप आहे. 'माळी' म्हणजे डोंगरी, पर्वती, टेकडीवजा खडक. सूत्रधार व्यासाने काय केले ?– तर वेदरूपी रत्नपर्वताच्या ठायी मधोमध उपनिषदांचा टेकडीवजा खडक तोडून काढला. अर्थातच असा अखंड भव्य खडक तोडून काढण्याची क्रिया 'वरून खाली' या क्रमानेच करावी लागणार आणि त्या डोंगर तोडण्याच्या क्रियेत शिळांचे लहानमोठे कपरे फार मोठ्या प्रमाणात मध्ये निघणार. विशिष्ट खोलीपर्यंत अशा प्रकारे खडक वरपासून खालपर्यंत तोडून वेगळा काढल्यानंतर, त्या अखंड खडकाच्या तळाकडे जाण्याचा प्रवेशमार्ग सोडून, म्हणजे डोंगराची दर्शनी बाजू सोडून, त्या अखंड खडकाच्या भोवती तीनही बाजूंना तोडलेल्या डोंगराचा स्वाभाविक प्राकार तयार झालेला असणार—

२. प्राचीन हिंदी शिल्पशास्त्र, भाग पहिला : कृ. वि. वझे. पुणे, १९२८. पृ. ४४ वरून उद्धृत.

तेथ त्रिवर्गांचा अणुभारू । आड निगाळा जो अपारू । तें महाभारतप्राकारू । भंवता केला ॥ १८·३६

ज्ञानदेव गीतारत्नप्रासादाच्या घडणीतील पुढचा टप्पा विशद करताना म्हणतात : निगमरत्नाचळावर मधोमध उपनिषद्रूपी अखंड खडक सूत्रधार व्यासाने तोडून काढल्यावर, त्रिवर्गांचा जो अपार चाराचुरा आड निवाला, (तो दूर केल्यावर) त्या अखंड खडकाच्या तीनही बाजूंना महाभारतरूपी प्राकार स्वाभाविकपणेच सिद्ध झाला. आणि मग—

मानि आत्मज्ञानाचें एकवट । दलवाडें झाडूनु चोखट । वडिलें पार्थवैकुंठ । संवादकुसरी ॥ १८·३७ ॥

मध्ये जो उपनिषद्रूपी अखंड खडक तोडून काढलेला होता, त्यालाच येथे ज्ञानदेव 'आत्मज्ञानाचें एकवट दलवाडें' असे म्हणतात. एकवट म्हणजे अखंड, दलवाडे म्हणजे समुदाय, राशी. प्रस्तुत ओवीच्या संदर्भात 'एकवट दलवाडे' म्हणजे अखंड प्रचंड शिळा (Monolithic Mass). व्यासाने ही आत्मज्ञानाची अखंड प्रचंड शिळा सफाईदार करून (चोखट झाडून), पार्थ आणि वैकुंठनाथ कृष्ण यांच्या संवादकौशल्याने तिची घडण केली.

अशा प्रकारे ओवी क्र. ३५, ३६ व ३७ या तीन ओव्यांत ज्ञानदेवांनी गीतारत्नप्रासादाच्या घडणीचे प्राथमिक विधान निःसंदिग्ध शब्दांत मांडले आहे. हा गीतारूपी प्रासाद साधासुधा नाही, तर रत्नप्रासाद आहे, म्हणून त्याच्या घडणीचे द्रव्यही रत्नमय असले पाहिजे. याचसाठी सूत्रधार व्यासाने निगमरत्नाचळाची–वेदरूपी रत्नपर्वताची–निवड केली. परंतु वेद हे चतुर्वर्गसाधक आहेत; धर्म, अर्थ, काम, मोक्ष या चारही पुरुषार्थांची प्राप्ती घडविणारे आहेत. वेदांतील केवळ ज्ञानकांड (उपनिषदे) हेच मोक्षसाधक आहे; आत्मज्ञानाने युक्त आहे. व्यासाला 'गीतारत्नप्रासाद' हा 'मोक्षप्रासाद' (१८·४७) म्हणूनच अभिप्रेत असल्यामुळे त्याला चतुर्वर्गसाधक निगमरत्नाचळातून केवळ मोक्षसाधक असलेल्या उपनिषदांचा अखंड भव्य खडक तोडून बाजूला काढावा लागला आहे. हे 'आत्मज्ञानाचे एकवट दलवाडें' तोडून वेगळे काढताना स्वाभाविकच दगडांचा चाराचुरा निवाला, तोही त्रिवर्गांचा आणि भोवती स्वाभाविक प्राकार तयार झाला, तोही त्रिवर्गांचाच. मध्येच उभा असलेला आत्मज्ञानाचा अखंड उत्तुंग खडक आपल्या प्रज्ञेने साफ करून, व्यासाने कृष्णार्जुनसंवादकौशल्याने गीतारत्नप्रासादाची घडण केली. या प्रासादाच्या घडणीची ही प्रक्रिया ध्यानी घेतल्यावर असे स्पष्टपणे दिसून येते की, ज्ञानदेवांनी रूपकार्थ वापरलेला प्रासाद हा एकाश्म (Monolithic) आहे, 'एकवट दलवाडें' घडवून सिद्ध केलेला आहे; त्यासाठी डोंगर वरून खाली या क्रमाने तोडीत नेलेला आहे; डोंगर अशा प्रकारे तोडून मंदिरासाठी एक अखंड उत्तुंग असा खडक वेगळा काढल्यावर त्याच्याभोवतीच्या डोंगराचा तीन बाजूंना (दर्शनी बाजू प्रवेशार्थ सोडून)

तोडलेला भाग हा आपोआपच त्या एकाश्म मंदिराचा प्राकार बनलेला आहे. ज्ञानदेवांच्या संचारकक्षेत येऊ शकणारे आणि त्यांच्या तरल सौन्दर्यदृष्टीला अविस्मरणीय वाटणारे असे एकाश्म मंदिर म्हणजे वेरूळचे जगप्रसिद्ध ‘ कैलास लेणे ’ होय. हे आता मुद्दाम स्पष्ट करून सांगण्याची आवश्यकता उरू नये.

या ‘ गीतारत्नप्रासादा’च्या रूपकाची भौतिक बाजू केवळ ‘ कैलास लेणे ’ दृष्टीपुढे ठेवल्यानेच समजू शकते, हे आता वाचकांनाही निःशंकपणे जाणवल्यावाचून राहणार नाही. या रूपकाच्या द्वारा ज्ञानदेवांना जो अभिप्राय व्यक्त करावयाचा आहे, तोही हृद्य आहे. वेद हे चतुर्वर्गसाधक आहेत, तर सकल वेदांचे उपबृंहण घडविणारे महाभारतही चतुर्वर्गसाधकच आहे. वेदांतील उपनिषदे ही मोक्षसाधक आहेत, तर महाभारतातील गीता ही मोक्षसाधक आहे. महाभारत हे वेदांचेच प्रतिरूप आहे तर त्यातील गीता हे वेदांतील उपनिषदांचे प्रतिरूप आहे.

सर्वोपनिषदो गावो दोग्धा गोपालनन्दनः । पार्थो वत्सः सुधीर्भोक्ता दुग्धं गीतामृतं महत् ॥

या श्लोकातील उपनिषद्‌गीतासंबंध सर्वांना ज्ञात आहे. दशोपनिषदे ही ‘ उदारे ज्ञानमकरंदे ’ आहेत (१·१८), असे ज्ञानदेवांनी अन्यत्र म्हटलेच आहे. वेदांतील उपनिषदे बाजूला काढताना मध्ये निवतो तो त्रिवर्गाचा अपार चाराचुरा आणि भोवती उरतो तोही त्रिवर्गाचाच प्राकाररूप पसारा. महाभारतातून गीता वजा करता असाच त्रिवर्गाचा पसारा शिल्लक राहतो. वेद आणि उपनिषदे यांचा अनुक्रमे महाभारत आणि गीता यांच्याशी असलेला अनुबंध ज्ञानदेवांनी या रूपकातून असा सहजरीत्या विशद केला आहे. त्यांच्या असाधारण प्रतिभेचा तो विशेषच आहे.

ज्ञानदेवांचा ‘ गीतारत्नप्रासाद ’ हा बांधीव (built up) आहे, असे गृहीत धरूनच या रूपकाचा अर्थ लावण्याचा प्रयत्न आजवर झालेला आहे. अनेकांनी ‘ उपनिषदांची माली ’ ही उपनिषद्‌रूपी माळजमीन असल्याचे म्हटले आहे. ही माळजमीन व्यासाने खणली, असे त्यांचे म्हणणे. अर्थात उपनिषदांची माळजमीन समतल करण्यासाठी म्हणा अथवा पाया खोदण्यासाठी म्हणा, खोदली, तर त्यातून ‘ त्रिवर्गाचा चाराचुरा ’ कसा निवणार ? कारण उपनिषदे ही आत्मज्ञानाने भरलेली असल्यामुळे मोक्षसाधक आहेत. तसेच बांधीव मंदिरासाठी उपनिषद्‌रूपी माळजमिनीतूनच चिरे काढावयाचे तर ते शेकडो-हजारो हवेत. परंतु येथे ज्ञानदेव तर ‘ आत्मज्ञानाचे एकवट दळवाडें चोखट झाडुनु वडिले, ’ असे निःसंदिग्ध शब्दांत सांगतात, त्याकडे दुर्लक्ष करून कसे चालेल ? या फसगतीचे कारण उघड आहे की, अभ्यासकांनी ज्ञानदेवांच्या दृष्टीपुढे असलेल्या प्रासादाचे स्वरूप असाधारण आहे, याचा यत्किंचितही विचार न केल्यामुळे ज्ञानदेवांच्या स्पष्टार्थबोधक शब्दांकडेही त्यांचे

दुर्लक्ष झाले आहे.

प्रासादाच्या घडणीचा तपशील

निगमरत्नाचळाच्या ठायी, मधोमध उपनिषदांचा एकसंध प्रचंड उंच खडक तोडून काढल्यानंतर, स्वाभाविकपणे तयार झालेल्या त्रिवर्गांच्या प्राकारामध्ये उभे असलेले ते 'आत्मज्ञानाचे एकवट दळवाडें' व्यासाने पार्थ आणि श्रीकृष्ण यांच्या संवादकुसरीने घडविले, असे सांगून ज्ञानदेव पुढे या अद्‌भुत प्रासादाच्या घडणीचा तपशील सांगत आहेत—

निवृत्तिसूत्रसोडवणियां। सर्वशास्त्रपुरवणियां। भावो सांधिला मांडणियां। मोक्षरेखेचा ॥
ऐसेन करितां उभारा। पन्हरा अध्याय ते पन्हरा। भूमि निर्वाळलेया पुरा। प्रासादु जाला ॥
उपरि सोळावां अध्याउ। तो ग्रीवेघंटेचा आउ। सतरावा तो ठाउ। पडिघाणिये ॥
तेयाही वरि अष्टादशु। तो आपैसया मांडला कळसु। उपरि गीतादिकिं व्यासु। ध्वजे लागला ॥
हाणौनि मागील अध्याये। जे चढतेयां भूमीचे आये। तयांचें पुरें दावितु आहे। आपुलां आंगीं ॥
जालेया कामा नाहिं चोरी। त कळशें होये उजिरी। तेवि अष्टादशु विवरी। साद्यंत गीता ॥
ऐसा व्यासें विंदाणियें। गीताप्रासादु सोडवणियें। आणूनि रक्षिले प्राणिये। नाना परीं ॥ १८·३८–४४

सूत्रधार व्यासाने निवृत्तिरूपी सूत्राच्या सोडवणीने, सर्वशास्त्रांच्या पुरवणीने आणि मोक्षरूपी रेखेच्या मांडणीने प्रासादाचा आकार (आव) साधला. अशा प्रकारे घडण करीत करीत प्रासाद आकाराला येत असताना, गीतेचे पहिले पंधरा अध्याय हे क्रमाने चढत जाणाऱ्या पंधरा भूमींचे स्वरूप पावले; सोळावा अध्याय हा ग्रीवेचा आणि त्यावरील घंटेचा आकार बनला; सतरावा अध्याय हा कळशाच्या पडिघाणीचे रूप पावला आणि अठरावा अध्याय हा आपोआपच त्यावरचा कळश होऊन राहिला. स्वतः सूत्रधार व्यास या हा प्रासादावरचा ध्वज होऊन शोभत राहिला. मागील एक ते सतरा हे अध्याय एकावर एक चढत जाणाऱ्या भूमीचे आय असून, त्यांच्यामुळे आकारलेल्या प्रासादाची परिपूर्णता अठराव्या कळशाध्यायाने निर्माण केली आहे. अशा प्रकारे अद्‌भुत कृत्ये करण्यात प्रवीण असलेल्या व्यासाने (विंदाणियें व्यासें) गीताप्रासाद सोडवणीला आणून, प्राण्यांचे नानापरींनी रक्षण केले.

ज्ञानदेवांनी गीतारत्नप्रासादाच्या घडणीचा हा जो तपशील दिलेला आहे, त्यात प्रासाद, सूत्री, प्राकार, सूत्र, सोडवणी, पुरवणी, मांडणी,

रेखा, भूमी, ग्रीवा, घंटा, पडिवाणी, आव, आय, कलश व ध्वज हे भारतीय स्थापत्यशास्त्रातील पारिभाषिक शब्द आहेत. यांपैकी सोडवणी, पुरवणी, मांडणी, आव व पडिवाणी या संज्ञा देशी आहेत आणि बाकीच्या संज्ञा स्थापत्यावरील प्रमाणभूत शास्त्रग्रंथात वारंवार वापरल्या गेलेल्या आहेत.

प्रासाद म्हणजे राजवाडा किंवा कोणतीही भव्य वास्तू असा अर्थ आपल्या दृष्टीपुढे नेहमी असला, तरी येथे प्रासाद ही मंदिर या अर्थाची संज्ञा आहे. शिवप्रासाद, विष्णुप्रासाद, गणेशप्रासाद अशा संज्ञा प्रस्तुत विषयावरील सामग्रीत नेहमी वापरल्या जातात. सूत्र आणि सूत्रधार यांचा अर्थ आपण पूर्वी पाहिलाच आहे. सोडवणी व पुरवणी या दोन देशी संज्ञांचा निश्चित अर्थ सांगता येत नाही. सोडवणी ही संज्ञा तर ओवी क्र. ३८ व ४४ अशी दोन ठिकाणी आलेली आहे. पैकी दुसऱ्या ठिकाणी 'सोडवणिये आणूनि' या शब्दांचा अर्थ संदर्भाने 'पूर्णतेला आणून' असा करावा लागतो; परंतु 'निवृत्तिसूत्रसोडवणिया' या समासात मात्र तो अर्थ बसत नाहीसे वाटते. रेखा म्हणजे मंदिराच्या शिखराची क्रमबद्ध उतरती मांडणी. ग्रीवा म्हणजे शिखराच्या दोन टप्प्यांतील मधला भाग. घंटा म्हणजे कळसाच्या बैठकीखाली उलट्या घंटेप्रमाणे असणारी रचना. पडिघाणी म्हणजे कलशाची बैठक.

येथे काही संज्ञांचाच अर्थ ढोबळपणे सांगण्याचा प्रयत्न केला आहे. स्थापत्यशास्त्राचे मर्मज्ञ अभ्यासक आणि स्थापत्यपरंपरेतील कुशल कारागीर या सर्व संज्ञा आकृतींनी स्पष्ट करू शकतील.[3] सध्या माझ्या दृष्टीने एवढेच आवर्जून नोंदविण्यासारखे आहे की, गीतारत्न-प्रासादाच्या या दीर्घ रूपकात ज्ञानदेवांनी स्थापत्यशास्त्रातील अनेक पारिभाषिक संज्ञांचा वापर करून, भारतीय वास्तुविद्येच्या क्षेत्रातील आपल्या मर्मज्ञतेचा प्रत्यय वडविला आहे.

ज्ञानेश्वरीत अन्यत्रही वास्तुविद्येतील परिभाषेचा उचित उपयोग केलेला आढळतो. उदाहरणार्थ, अठराव्या अध्यायातील पुढील ओवी पहा—

गीतार्थिचा अरुवारू । कळसेंसि महामेरू । रचूनि माझी श्रीगुरु । लिंग जें पूजी ॥ १७६० ॥

येथे ज्ञानदेवांनी गीतार्थाचा कलशासहित सुंदर 'महामेरू' रचून, त्यामध्ये श्रीगुरुलिंगाची पूजा मांडली आहे. 'महामेरू' हा

३. सोमनाथाच्या नव्या मंदिराचे महान् शिल्पी श्री. प्रभाशंकर ओवडभाई सोमपुरा यांनी 'क्षीरार्णव' आणि 'प्रासादमंजरी' या दोन ग्रंथांच्या संपादनात स्थापत्यपरिभाषा आकृत्यांनी स्पष्ट केलेली आहे.

प्रासादां 'पैकी सर्वोत्कृष्ट प्रकार मानला जातो. वास्तुशास्त्रीय ग्रंथांमध्ये महामेरू रचनेचा विचार विस्ताराने मांडलेला आढळतो.[४]

प्रासादातील उपासकगण

गीतारत्नप्रासादाचे हे रूपक उभे करताना प्रारंभी प्रासादावरील कलशाचे महत्त्व सांगून, त्यापुढे क्रमाने, 'आधी कळस, मग पाया' ही प्रक्रिया वापरून व्यासरूपी सूत्रधाराने निगमरत्नाचळाच्या ठायी उपनिषद्रूपी अखंड खडक कसा तोडून काढला, त्यातून एकाश्म मंदिर कसे घडविले आणि त्या मंदिरातील कुशलतेचे काम कसकसे पार पाडले, याचे ज्ञानदेवांनी सुंदर वर्णन केले आहे. अशा या भव्य प्रासादात विराजमान झालेल्या 'आत्मेया श्रीहरी 'ची उपासना उपासकगण कोणकोणत्या प्रकारांनी करीत आहे, हे शेवटी सांगून ज्ञानदेवांनी या रूपकाची पूर्ती केली आहे—

> एक प्रदक्षिणा जपाचिया । बाहिरौनि करिति एया । एक श्रवणमीसें छाया । सेविति येयाची ॥
> एक अवधानाचा पुरा । विडा पाउड भितरां । देउनि रिगति गाभारां । अर्थ ज्ञानाचां ॥
> ते निजबोधें उराउरी । भेटति आत्मेया श्रीहरी । परि मोक्षप्रासादिं सरी । सर्वांही आथि ॥
> ऐसा गीता वैष्णवप्रासादु । अठरावां कलसु विशदु । मियां दाविला हा भेदु । जाणौनियां ॥ १८·४५–४८

ज्ञानदेवांच्या मते जे गीतेचा केवळ पाठ करतात, ते या गीतारत्नप्रासादाला प्रदक्षिणा घालण्याचे पुण्य प्राप्त करतात; जे गीतेचे श्रवण करतात, ते जणू या प्रासादात छायेचा अनुभव घेतात आणि जे अवधनाचा विडा-पाउड ठेवून अर्थज्ञानाच्या गाभाऱ्यात प्रवेश करतात, ते निजबोधबळाने 'आत्मेया श्रीहरी 'ला उराउरी भेटतात. उपासकांच्या अशा नाना परी असल्या, तरी या मोक्षप्रासादात सर्वांनाच स्थान आहे यात मात्र तिळमात्र संशय नाही. ज्ञानदेव म्हणतात : 'अशा या सकलश गीतावैष्णव प्रासादाचे वर्णन मी रहस्य (भेद) जाणून केले आहे.' ज्ञानदेवांनी केवळ गीतार्थचिच नव्हे, तर प्रासादरचनेचेही रहस्य सर्वांशाने जाणलेले होते आणि म्हणूनच त्यांनी या रूपकात वास्तुविद्येची सूक्ष्म परिभाषा वापरून प्रासादाचे सर्वांगसुंदर रूप श्रोत्यांच्या आंतरदृष्टीपुढे उभे केले आहे.

विठ्ठलमंदिर नव्हे, कैलास लेणेच !

या गीताप्रासादवर्णनाच्या निमित्ताने ज्ञानदेवांनी जे दोन विशेष उपासना-संकेत सांगितले आहेत, त्यांवरून हा प्रासाद म्हणजे पंढरपूरचे

---

४. श्रीविश्वकर्माप्रणीत क्षीरार्णव : संपादक – प्र. ओ. सोमपुरा. अहमदाबाद, १९६७. पृ. ८८ – १००.

विठ्ठलमंदिर होय, असे स्पष्टीकरण श्री. ग. कृ. आगाशे यांनी ज्ञानेश्वरीच्या टीपांत केले आहे.[५] दुरून मंदिराचा कळस पाहून देवदर्शनाचे फळ अनुभवणे आणि देवाला उराउरी भेटणे हे ते दोन विशेष उपासना-संकेत होत. या उपासना-संकेतांचा आढळ आज केवळ पंढरपूरच्या विठ्ठलमंदिरातच होतो, त्यामुळे श्री. आगाशे आणि त्यांना अनुसरणारे अभ्यासक यांचा तसा समज झालेला दिसतो. आपण हे विस्ताराने पाहिलेच आहे की, ज्ञानदेवांचे हे प्रासाद-रूपक कोणत्याही बांधीव (Builtup Temple) मंदिराला लागू पडत नसून, ते एकाश्म कोरीव मंदिरालाच (Carved Monolithic Temple) लागू पडते. ज्ञानदेवांच्या अनुभवकक्षेतील असे मंदिर केवळ वेरूळचे कैलास लेणेच असल्यामुळे, हे रूपक रचताना ज्ञानदेवांच्या दृष्टीपुढे कैलास लेणेच होते, असे मानण्यावाचून अन्य मार्ग उरत नाही.

कृष्णयाज्ञवल्कीच्या 'कथाकल्पतरू'मध्ये (२·१५) कैलास लेण्याच्या निर्मितीची एक पारंपरिक कथा समाविष्ट झालेली आहे. त्या कथेत असे म्हटले आहे की, अळजपूरच्या येळ राजाची पत्नी माणिकावती हिने आपल्या पतीला आरोग्य लाभण्यासाठी एक 'शिव-प्रासाद' उभारण्याचा नवस केला होता आणि त्या संकल्पित प्रासादाचा कळस पाहिल्यावाचून अन्नपाणी घ्यावयाचे नाही, असाही नेम केला होता. राजाने पैठणच्या कोकश वर्धकीकरवी वेरूळच्या डोंगरात प्रथम कळस खोदवून घेतला आणि मग क्रमाने 'उफराटी जगती खोदून' कोकशाने ते भव्य एकाश्म मंदिर सिद्ध केले. माणिकावतीच्या प्रेरणेने सिद्ध झालेले हे लेणे '**माणिकेश्वर लेणे**' असेच अभिधान पावले. कदाचित या लेण्यातील शिव-लिंगालाही भक्तगण मिठी देऊन भेटत असेल.

'माणिकेश्वर लेणे' या नावाने अठराव्या शतकाच्या मध्यापर्यंत ओळखले जाणारे (आणि आज 'कैलास लेणे' म्हणून प्रसिद्ध असलेले) हे लेणे राष्ट्रकूटांनी खरोखरच रत्नामाणकांनी मढविलेले होते. ज्ञानदेवांनी वापरलेला 'रत्नप्रासाद' हा शब्द कैलासाच्या पूर्व वैभवाचा द्योतक तर नसेल ?

॥ रामचंद्र चिंतामण ढेरे : लेख समाप्त ॥

---

५. श्रीज्ञानेश्वरी–टीका : गणेश कृष्ण आगाशे, मिरज, १९२४. पृ. ३२३.

॥ ज्ञानेश्वरीवरील आक्षेप : एक चिंतन ॥

१

महाराष्ट्राचा धार्मिक व सांस्कृतिक इतिहास घडविणाऱ्या संतांचे श्रीज्ञानेश्वर हे अग्रणी आहेत. त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वात व साहित्यात असलेल्या प्रचंड परंपरानिर्मितिसामर्थ्याला क्वचितच तोड मिळेल. थोडीथोडकी नव्हे, तर गेली सातशे वर्षे मराठी मनावरील त्यांचे अधिराज्य कायम आहे. मराठीच्या नगरात ब्रह्मविद्येचा सुकाळ करून त्यांनी मनुष्यमात्रास मोक्षाचे द्वार खुले केले, व हे करतानाच आपल्या संजीवक प्रतिभेने मराठी भाषेवर चिरसौंदर्याचे लेणे चढविले. हे कार्य आटोपताच वयाच्या अवघ्या एकविसाव्या वर्षी स्वतःच्याच हाताने आपली जीवनज्योत मालवून ते ब्रह्मस्वरूपी लीन झाले.

त्यांच्या या अशा अलौकिक जीवनाचा, तत्त्वज्ञानाचा व काव्यसौंदर्याचा शोध घेण्याचा प्रयत्न आतापर्यंत अनेक विद्वानांनी केला आहे. त्यात अधिक भर टाकण्याचे कार्य महाराष्ट्रातील अधिकारी व्यक्ती प्रस्तुत अंकात करणार आहेत. माझ्या अंगी ते सामर्थ्य नाही. शिवाय मला असेही वाटते की या निमित्ताने 'ज्ञानेश्वरी' या त्यांच्या ग्रंथावर जो एक गंभीर आक्षेप अलीकडे घेतला जात आहे त्याचा विचार करणेही उचित ठरेल. हा आक्षेप म्हणजे या ग्रंथात ज्ञानेश्वर विषमतेवर आधारलेल्या चातुर्वर्ण्यव्यवस्थेचा निःशंकपणे पुरस्कार करतात, व त्या ओघात ते वर्णावर्णांतील श्रेष्ठकनिष्ठभावाचा पाठपुरावा करतात. एवढेच नव्हे, तर शूद्रांबद्दल तुच्छता, उपहास व अवहेलना दाखवितात. जो ग्रंथ ज्ञानदेवांनी बहुजनसमाजास मोक्षाचे द्वार खुले करण्याकरिता लिहिला व जो वारकरी पंथाची 'माउली' ठरला, त्या ग्रंथावर भलता-

सलता वाटणारा हा आरोप गेली अनेक वर्षे केला जात आहे; व आज तर या ग्रंथाची होळी करण्यापर्यंत विरोधकांचा क्रोधाग्नी भडकला आहे. ही घटना जेवढी गंभीर तेवढीच नाजूक आहे. अशा वेळेस ' आमच्या धर्मग्रंथांना हात लावाल तर खबरदार ! ' अशा धमक्या देऊन हा भडका विझणार नाही. उलट त्यामुळे आगीत तेल ओतल्यासारखे होऊन भडका अधिक उग्र होईल; व त्यात असत् व अमंगल यांबरोबर सत् व मंगल यांचाही विध्वंस होईल. शेकडो वर्षे जनतेस अत्यन्त वंदनीय असलेल्या ग्रंथाची जेव्हा काही व्यक्ती होळी करू पाहतात तेव्हा तो त्यांचा केवळ माथेफिरूपणा किंवा दुष्टपणाच असला पाहिजे असे म्हणून भागणार नाही, तर या कृत्यामागील त्यांच्या भावना व समजुती कोणत्या आहेत हे प्रथम समजावून घेऊन मगच त्यांतील सत्यासत्यता तपासली पाहिजे.

ही गोष्ट फार कठीण आहे, कारण या बाबतीत मुख्य अडचण ही असते की, धर्मग्रंथांना केलेला विरोध आपणांस मुळीच खपत नाही. हे ग्रंथ आपण त्रिकालाबाधित व अत्यंत पवित्र मानतो. या ग्रंथांचे कर्ते साक्षात्कारी आहेत अशी आपली श्रद्धा असल्यामुळे त्यांना संपूर्ण सत्य गवसले आहे अशी आपली खात्री असते; व म्हणून त्यांच्या विरुद्ध कोणी ब्रही काढला तरी आपण पेटून उठतो. विज्ञानाच्या क्षेत्रात असे घडत नाही, कारण वैज्ञानिकांना आपण साक्षात्कारी व्यक्ती मानीत नाही; म्हणून न्यूटन व आइन्स्टाइन यांच्यात विरोध निर्माण झाला किंवा आइन्स्टाइन न्यूटनच्या पुढे गेला म्हणून पावित्र्यविडंबनाची वगैरे ओरड करून कोणी हुल्लड माजवीत नाही. पण त्यामुळेच या क्षेत्रात सतत प्रगती होत राहते. पूर्वसूरींच्या मतांत उणिवा असू शकतात हे तत्त्व ज्या ज्या क्षेत्रांत लोक मान्य करतात त्या त्या क्षेत्रांत पुनर्विचार व म्हणून प्रगती होऊ शकते; पण धर्माची उभारणी साक्षात्कारावर असल्यामुळे या क्षेत्रात तर्काची प्रतिष्ठा मुळीच नसते. श्रद्धा हेच तेथे एकमेव प्रमाण असते. त्यामुळे धार्मिक ग्रंथांच्या बाबतीत विचारविनिमय करणे अशक्य कोटीतील होऊन बसते. माझी भूमिका तशी नाही. अशा ग्रंथांतील जे परलोकविषयक विचार आहेत त्यांना कसलाच शास्त्रीय पुरावा नसल्यामुळे त्यासंबंधी मी उदासीन आहे; व त्यांतील जे विचार ऐहिक जीवना-विषयी आहेत त्यांच्याकडे समाजशास्त्राच्या भूमिकेतून पाहणे मला अवश्य वाटते. या भूमिकेवरूनच ज्ञानेश्वरीवरील आक्षेपांचा परामर्श मी घेणार आहे. ज्ञानेश्वरांच्या जन्मसप्तशताब्दीनिमित्त निघणाऱ्या या खास विशेषांकात अशा स्वरूपाचा लेख लिहिणे अनेकांना अप्रस्तुत व गैर वाटेल, म्हणून प्रथम सर्व ज्ञानेश्वरभक्तांची मनःपूर्वक क्षमा मागते. माझ्या भूमिकेशी सहमत असलेल्या वाचकांसाठीच हा लेख आहे.

२

वरील आक्षेप प्रथमदर्शनी जरी अवास्तव व निराधार वाटला तरी ज्ञानेश्वरीचे काळजीपूर्वक वाचन केल्यास त्याला बराच पुरावा सापडतो

मान्य करावे लागेल. गीतेतील वेदप्रणीत चातुर्वर्ण्याधिष्ठित कर्मयोगपर वचने आणि ज्ञानेशांची वेद व गीता यांवरील अविचल श्रद्धा या दोन गोष्टी ह्या पुराव्याच्या मुळाशी आहेत. गीतेत वर्णिलेली चातुर्वर्ण्याधिष्ठित व्यवस्था उघड उघड विषमतेवर आधारलेली आहे. ज्ञानेश्वरी म्हणजे गीतेवर चढविलेला मराठी साज. येथे ज्ञानेश्वर स्वाभाविकच गीतावचनांना श्रद्धापूर्वक पूर्णतः बांधलेले आहेत. गीतेवर त्यांची अनन्य निष्ठा आहे. ते म्हणतात, ज्याच्या निद्रावस्थेतील घोरणेही वेदार्थाचा विस्तार पावले तो सर्वेश्वर आदिनारायणच स्वतः हे गीतारहस्य सांगत आहे.

हा वेदार्थु सागरु । जेया निद्रिताचा घोरु । तो स्वयें सर्वेश्वरु । अनुवादला ॥ १·७२ ॥[1]

अशा ग्रंथातील सर्वच वचने त्यांना स्वाभाविकच अत्यंत वंदनीय, स्वीकरणीय व रक्षणीय वाटतात. त्यामुळे त्यातील जातिविषयक उल्लेख विषमतादर्शक असले तरी त्यांचा ते श्रद्धापूर्वक स्वीकार करतात. एवढेच नव्हे तर गीतेतील आशय श्रोत्यांच्या अंतःकरणावर ठसविण्यासाठी मुळावर ताण करण्याच्या त्यांच्या पद्धतीस अनुसरून ही जातिविषयक वचनेही आपल्या तेजस्वी प्रतिभेने ते अतिशय खुलवून व फुलवून सांगतात. त्यासाठी ते जे उपमादृष्टान्त देतात त्यांतूनच वरील आक्षेपास पुरावा सापडतो.

ज्ञानेश्वरीत शूद्रांना अन्याय करणारी जी वचने आली आहेत त्या सर्वांचे मूळ म्हणजे प्रत्येकाने आपल्या धर्माचे पालन करावे ही गीतेची प्रमुख शिकवण. हिचा प्रथम उच्चार तिसऱ्या अध्यायात होतो. या अध्यायातील ' नियतं कुरु कर्म त्वं कर्म ज्यायो ह्यकर्मणः ' या आठव्या श्लोकाचा अनुवाद करताना ज्ञानदेव म्हणतात, ' तुम्हाला तुमच्या वर्णपरत्वे उचित असा " स्वधर्म " नावाचा यज्ञ नेमस्त केला आहे. त्याची उपासना करा, म्हणजे तुमच्या सर्व इच्छा आपोआपच पूर्ण होतील. '

तुम्हां वर्णविशेषवसें । आम्हीं यज्ञु स्वधर्मु विहिला असे । एयातें उपासा मग आपैसें । काम पुरती ॥ ३·८८ ॥

यानंतर ' स्वधर्मे निधनं श्रेयः परधर्मो भयावहः ' या पस्तिसाव्या आणि ' काम एप क्रोध एप रजोगुणसमुद्भवः ' या सदतिसाव्या श्लोकाचे विवरण करताना ज्ञानदेवांनी शूद्रांची अवहेलना करणाऱ्या एकूण तीन उपमा दिल्या आहेत. ते म्हणतात, आपला स्वधर्म जरी कठीण वाटला तरी तोच आपण आचरला पाहिजे. दुसऱ्याचा आचार दिसावयास कितीही चांगला असला तरी आपलाच धर्म आपण पाळला पाहिजे. शूद्राच्या घरी जरी उत्तम पक्वान्ने झाली असली तरी अत्यंत दुर्बळ ब्राह्मणानेही त्यांचे सेवन करणे इष्ट आहे काय ?

१. या लेखातील ओव्या मुंबई राज्य शिक्षण खात्याने प्रकाशित केलेल्या ज्ञानेश्वरीच्या दुसऱ्या आवृत्तीतून (१९६०) घेतल्या आहेत.

सांधैं शूद्रगृहीं आघर्वां । जन्हैं पक्वान्नें आथि घरवीं । तियें द्विजें केवि सेवावीं । दुबळा जन्हें ॥ ३·२१६ ॥

म्हणजे ब्राह्मण जरी दरिद्री असला तरीही त्याने शूद्रांच्या घरची उत्तम पक्वान्ने खाणेदेखील त्यांच्या मते अयोग्य ठरते. पुढे कामक्रोधाचे वर्णन करताना ते सांगतात, मनुष्य ज्यांच्या प्रेरणेने पाप करतो ते कामक्रोध म्हणजे ज्ञाननिधीवर बसलेले काळसर्प, विषयरानीचे वाघ किंवा भक्तिमार्गावरील प्राणघातक मांग समजावे.

हे ज्ञाननिधीचे भूवंग । हे विषयरानिचे वाघ । भजनमार्गिचे मातंग । मारक हे ॥ ३· २३६ ॥

मांग म्हटला की तो मारकच असतो अशी त्यांची खात्री दिसते. त्यानंतर तर ते म्हणतात की या कामक्रोधांनीच शांतीला लुबाडून मायारुपी मांगिणीला सजविली आहे व साधुमंडळींना तिचा विटाळ केला आहे.

साध्वी शांति नागविली । माया मांगि शृंगारिली । तियेकरवि विटाळविली । इहीं साधुवृंदें ॥ ३·२४६ ॥

येथे ' विटाळ ' हा प्रत्यक्ष शब्दच वापरून अस्पृश्यतापालनास त्यांनी स्पष्ट मान्यता दिली आहे.

तेराव्या अध्यायात पुन्हा तीन उपमांतून त्यांची अंत्यजांविषयीची तुच्छताबुद्धी प्रगट झाली आहे. सातव्या श्लोकातील ' शौचम् ' शब्दाचे स्पष्टीकरण करताना ते म्हणतात: वाटेमध्ये सुंदर महारीण दृष्टीस पडली तर तिच्याबद्दल जसा कोणी अभिलाष बाळगीत नाही, त्याप्रमाणेच शुचित्व अंगी असलेला माणूस विषयासंबंधी निःस्पृह वर्तन ठेवतो.

भेटलिया नारी । चोखी अथवा माहारी । तेथ नातळती परी । राहाटीं जाणे ॥ १३·४७८ ॥

याच अध्यायातील अकराव्या श्लोकाचे स्पष्टीकरण करताना 'गुरुनिंदका 'च्या वर्णनात ते म्हणतात की, गुरुनिंदकाचे नाव वाचेने घेणे म्हणजे जिभेने शूद्रान्न चाखण्यासारखे आहे, परंतु ही लक्षणे सांगताना ते उच्चारणे भागच पडते.

तेयाचें नांव घेणें । तें वाचेसि शूद्रान्न होणें । परि घडले लक्षणें । बोलतां इयें ॥ १३·६७२ ॥

याच श्लोकातील ' अज्ञान ' शब्दाचे वर्णन करताना ते म्हणतात : अंत्यज राज्यावर बसला किंवा आराने खांब गिळला म्हणजे ते जसे फुगतात, तसाच अज्ञानी माणूस गर्वाने फुगलेला आढळतो.

अंत्यु राणिवे बैसला । कां आरे थांबु गीळिला । तैसा गर्वे फूगला । देखसी जो ॥ १३·७२३ ॥

यावरून जणू काहा इतर वण सत्तन गर्विष्ठ होतच नाहीत, असं सुचविले आहे. वास्तविक सत्ता आली की मदांधता येतेच. पण ज्ञानदेव फक्त शूद्रांच्या माथीच हा दोष मारतात. शिवाय अंत्यजांना कोणी कधी राज्यावर बसू दिले होते, हाही प्रश्नच आहे. पण दोष म्हटला की तेथे शूद्र उपमानरूपाने आढळावयाचाच!

पंधराव्या अध्यायात प्रपंचवृक्षाचे वर्णन करताना वर्णावर्णांतील श्रेष्ठकनिष्ठभावाची व उपहासाची हीच वृत्ती आढळते. ते म्हणतात, या प्रपंचवृक्षास चातुर्वर्ण्याच्या आडव्यातिडव्या फांद्या फुटतात, तेव्हा ज्या वेळेस कुकर्मांचे बुंधे फुगत जातात त्या वेळेस चांडाळादी हीन व दुष्कर्मी जातींचा एक भला मोठा फाटा निवतो, आणि भुलून गेलेले कर्मभ्रष्ट या फाट्याच्या जाळींत अडकतात.

तेथ चांडाळादि निकृष्टां। दोषजातीचा थोर फांटा। जाळ पडों लागे कर्मभ्रष्टां। भुलोनियां ॥ १५·१६८ ॥

यावर भाष्य करण्याची आवश्यकता नसावी.

सोळाव्या अध्यायात उच्चनीच भावदर्शक व उपहासव्यंजक अशा एकूण चार उपमा आढळतात. पहिल्या श्लोकातील 'यागार्थी'चे स्पष्टीकरण करताना ज्ञानेश्वर म्हणतात, आपापल्या अधिकारानुरूप 'यज्ञ' करणे हेच सर्वांचे कर्तव्य आहे. वेदशास्त्रोक्त पद्धतीने षट्कर्म करणारा ब्राह्मण आणि त्या ब्राह्मणाला नमस्कार करणारा शूद्र हे दोघेही आपापल्या या आचारपालनाने सारखाच याग संपादितात; व त्या यागाचे त्यांना सारखेच फळ लाभते. तसेच शुद्ध चैतन्यप्राप्तीसाठी द्विजमंडळींना वेदांतील 'ब्रह्मसूत्र' आणि इतर वर्णांना अधिकारपरत्वे स्तोत्रे किंवा केवळ नाममंत्राचा घोष यांची आवर्तने पुरेशी आहेत.

जैसे द्विजु षट्कर्में करी। शूद्र तेयातें नमस्कारी। किं दोघां सरोभरी। निफजे यागु ॥ १६·९५ ॥

तेवि द्विजांसि ब्रह्मसूत्र। येरां स्तोत्र का नाममंत्र। आवर्तवणें पवित्र। पावेया तत्त्व ॥ १६·१०३ ॥

यावरून शूद्रांना षट्कर्मांचा अधिकार नसला, एवढेच नव्हे तर ब्राह्मणाच्या पाया पडणे हे कमीपणाचे कर्म त्यांच्या वाट्यास आले असले, तसेच त्यांना ब्रह्मसूत्राचा अधिकार नसला, तरीही ज्ञानेश्वरांना त्यात काही वावगे वाटत नाही. तो कनिष्ठवर्णीय असूनही त्याला मोक्षप्राप्ती होऊ शकते, हेच त्याचे मोठे भाग्य आहे असे त्यांना वाटत असावे.

दुसऱ्या श्लोकातील 'अपैशुन' शब्दाचा अर्थ सांगताना ते म्हणतात, एखादा बुडणारा माणूस उत्तम आहे की हीन आहे (पाठभेद: ब्राह्मण आहे की अंत्यज आहे) हे विचारीत न बसता सुज्ञ मनुष्य त्या बुडत्याचे प्राण वाचविणे हेच आपले कर्तव्य जसे समजतो, त्याप्रमाणे

इतरांचे दोष न पाहणाऱ्या व्यक्तीला अपिशुन म्हणतात.

नाना वुडतयातें सकरुणु । न पुसे उत्तमहीनु[2] । काढी राखे प्राणु । हे चि जाणे ॥ १६·१४२ ॥

प्राणास मुकत असलेल्या अंत्यजाची जात न पाहणारा हाही मोठा 'सकरुणु' मानला जावा एवढी ही जात निकृष्ट दर्जाची आहे म्हणावयाची ! याच श्लोकातील 'ऱ्ही'चे (लज्जेचे) वर्णन करताना तर ते म्हणतात, एखादा संन्यासी चुकून जरी चांडाळाच्या घरी गेला तरी त्याला जशी शरम वाटते त्याचप्रमाणे देहबंधात पडणे त्यास लाजिरवाणे वाटते.

नाना चांडाळ स्त्रीमदिरेसि[3] । आलेया संन्यासापासि । मग लाज जैसी । उत्तमां तेया ॥ १६·१७५ ॥

सतराव्या अध्यायात पुन्हा पाच ठिकाणी अशा उपमा आढळतात. दुसऱ्या श्लोकातील श्रद्धेचे त्रिविध स्वरूप सांगताना ते म्हणतात : 'आमची आपली श्रद्धा आहे असे म्हणून तिच्यावर विसंबून राहणे बरोबर नाही. ब्राह्मणाने अंत्यजाशी बसट ठेवली तर तो अंत्यजच होत नाही काय ? मद्याच्या वज्यात भरून आणलेले जरी गंगाजळ असले तरी ते सुद्धा सर्वस्वी अस्वीकारार्ह असते किंवा चंदन मूळचा थंड खरा पण त्याचा जर अग्नीशी मेळ झाला तर तो हाती धरला असता हात पोळल्यावाचून राहत नाही, हे लक्षात घे.'

श्रद्धा म्हणितलेया चि साठी । पातिजों नये किरीटी । कायि द्विजु अंत्यजु वृष्टी । अंत्यजु नोहे ॥ १७·५१ ॥

गंगोदक जऱ्हीं जाले । तऱ्हीं मद्यभांडा आलें । घेऊंये काहिं केलें । विचारिं पां ॥ १७.५२ ॥

चंदनु होये शीतळु । परि अग्निसिं पावे मेळु । तो हाति धरिलेयां जाळूं । न शके काई ॥ १७·५३ ॥

या उपमांतून ब्राह्मण व अंत्यज यांच्यातील, ज्ञानदेव मानीत असलेले महदंतर स्पष्ट होते. या अध्यायातील सहाव्या श्लोकामधील असुरांचे वर्णन करताना तर ते कमालीची निंदाव्यंजक भाषा वापरतात. ते म्हणतात : वास्तविक पाहिले तर या असुरांना वाणीने किंवा नुसत्या पदराने सुद्धा स्पर्श करू नये, पण असे पापी टाळावे हा बोध करण्यासाठी हे सर्व सांगावे लागते. ज्याप्रमाणे प्रेत हाताने बराबाहेर काढावे लागते, अंत्यजाला वाटेस लावण्यासाठी त्याची अवहेलना करून घालवून द्यावे लागते, (पाठभेद : त्यासाठी तरी त्याच्याशी दोन शब्द बोलावे

२. न पुसे अंत्यजु की ब्राह्मणु (ब्रा. अ. भिडे प्रत).

३. पाठभेद नानाचांडाळ मंदिराशी ।



लागतात.) मळ हाताने धुवावा लागतो, त्याप्रमाणे ही आसुरी वृत्ती टाकावी म्हणून तिचे वर्णन केले आहे.

प्रेत बाहिरें घालिजे । कां अंत्यु जैसा भवळिजे[४] । हे असो हाति क्षाळिजे । कष्मळाते ॥ १७.१०६ ॥

यावरून अंत्यज हा एवढा अमंगळ आहे की त्याच्याशी संभाषण करण्याच्या लायकीचाही तो नाही, त्याचा अवमान करून त्याला हाकलून दिले पाहिजे असे त्यांचे स्पष्ट मत असल्याचे दिसते. अंत्यजाच्या जोडीस ते प्रेत व मळ या गोष्टी घेतात त्यावरून अंत्यजांना ते किती घृणास्पद व टाकाऊ मानीत होते हेही स्पष्ट होते.

बाविसाव्या श्लोकातील तामसज्ञानाचे विवरण करताना ते म्हणतात, सर्व जगाला नागवून आणलेल्या संपत्तीचे, मांगाने घातलेल्या अन्नसत्राप्रमाणे दान देणे ते तामस ज्ञान होय.

तेथ विभांडुनिया जग । आणिलें पदार्थ अनेग । ते घालुं लागे मात्तांग । गवांदिसि ॥ १७·२९८ ॥[५]

सारांश शूद्रांचे जे जे म्हणून काही आहे, मग ते पक्वान्न असो, रूप असो, घर असो, स्पर्श असो, भाषण असो, अन्नछत्र असो, ते ते सर्व ज्ञानेश्वर संपूर्णतः त्याज्य मानतात.

ज्ञानेश्वरीचा 'कळशाध्याय' असलेला अठरावा अध्याय या दृष्टीने आणखी महत्त्वाचा आहे. याच अध्यायात चातुर्वर्ण्यानुरूप कर्माचा सविस्तर उल्लेख मूळ गीतेत आलेला आहे.

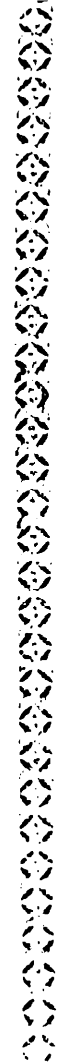
ब्राह्मणक्षत्रियविशां शूद्राणां च परन्तप । कर्माणि प्रविभक्तानि स्वभावप्रभवैर्गुणैः ॥ ४१ ॥

पुढे सत्तेचाळिसाव्या श्लोकात गीता सांगते की आपापली ही कर्मे केल्यानेच व्यक्तीला परमसिद्धी प्राप्त होते. परक्याचा धर्म सुखाने आचरता आला तरी त्यापेक्षा आपला धर्म सदोष असला तरीही तोच अधिक श्रेयस्कर आहे. चारी वर्णांची कर्मे सांगताना सेवा करणे हे शूद्राचे स्वभावजन्य कर्म होय असे गीता सांगते. खुद्द गीतेनेच हा निर्बंध व ही विषमता प्रतिपादिली, तेव्हा ज्ञानदेवांनी ती आणखी प्रखर केल्यास नवल काय? ते म्हणतात, ब्राह्मण हे अग्रमानाचे व क्षत्रिय आणि वैश्य हेही थोरपणाने ब्राह्मणाच्या तोलाचे समजावे. कारण त्यांना वैदिक धर्म-

....

४. 'किं अंत्यजु संभाषणीं त्यजिजे' (पाठभेद)

५. ही ओवी सरकारी प्रतीत नाही.



क्रियांचा अधिकार आहे. पण शूद्रांना तो नसल्यामुळे त्यांचे जीवन ह्या तीन वर्गांवर अवलंबून आहे. तरीही हे शूद्र वर्णविभागात कसे समाविष्ट झाले हे सांगताना त्यांनी दिलेली उपमा शूद्रांचा उपमर्द करणारी आहे. ते म्हणतात, फुलांबरोबर दोऱ्यालाही श्रीमंत लोक आपल्या शरीरावर धारण करतात, त्याप्रमाणे शूद्रांचा त्रैवर्णिक द्विजांबरोबर नेहमी व्यवहार–संबंध घडत असल्यामुळे श्रुतींना वर्णव्यवस्थेत शूद्रांचाही समावेश करणे अवश्य झाले.

चौथा शूद्रु जो धनंजया । वेदीं लागु किर नाहीं तेया । तऱ्हीं वृत्ति वर्णत्रया–। आधीन तेयाची ॥ १८·८१७ ॥
तिये वृत्तिचिया जवळिका । वर्णी ब्राह्मणादिकां । आहो शूद्रु ही देखा । चौथा जाला ॥ १८·८१८ ॥
जैसा फुलाचेनि सांगातें । तांथू तुरंबिजे श्रीमंतें । तैसें द्विजसंगें शूद्रातें । स्वीकारीति श्रुती ॥ १८·८१९ ॥

या वर्णनावरून अत्यन्त हलके असूनही शूद्रांना वेदांनी वर्णव्यवस्थेत सामील केले हे त्यांच्यावर मोठे उपकार झाले असे ज्ञानेश्वरांना वाटते असे दिसते. उपमेच्या योगे मुळातील आशय आपल्या कल्पकतेने ज्ञानदेव जागोजागी अधिक गडद कसा करतात व त्यायोगे वेदप्रणीत विषमता अधिक तीव्रतेने कशी जाणवून देतात हे यावरून लक्षात येईल.
कर्माकर्मातील विषम वाटणी गीताप्रणीत असल्यामुळे त्यांना अगदी स्वाभाविक व न्याय्य वाटत होती. ते म्हणतात, बापाने जोडलेले द्रव्य जसे मुलांमध्ये वाटून द्यावे, त्याप्रमाणे प्रकृतीच्या, मायेच्या गुणांनी या कर्माची विल्हेवारी लावून चारी वर्णांत वाटणी करून दिलेली आहे. सत्त्वगुणाने आपल्या अर्ध्याअर्ध्या भागाने ब्राह्मण व क्षत्रिय यांना अंकित केले, सत्त्वमिश्र रजाने वैश्यांना आणि शूद्रांच्या भागाला तमात मेसळलेले रज आलेले आहे.

आणि रज परि सात्त्विक । तेया ठेविले वैश्य लोक । रज चि तमे भेसक । तेथ शूद्रु जाला ॥ १८.८२६ ॥

पुढे ते असे बजावण्यासही कमी करीत नाहीत की त्रैवर्णिकांची शुश्रूषा करणे हेच शूद्रांचे कर्म होय. द्विजसेवेपलीकडे शूद्राने पाऊलही टाकता कामा नये.

आणि वैश्यक्षत्रियब्राह्मण । हे द्विजन्मे तीन्ही वर्ण । यांचें जें शुश्रूषण । तें शूद्रकर्म ॥ १८·८७९ ॥
पैं द्विजसेवेपरौतें । धावणें नाहिं शूद्रातें । एवं चतुर्वर्णाचिं उचितें । दाविलि कर्में ॥ १८·८८० ॥



त्यानंतर या कर्मविभागाचे ते आणखी समर्थन करतात की श्रवणादी भिन्न भिन्न इंद्रियांना जसे शब्दादी भिन्न भिन्न गुण साजतात, त्याप्रमाणे ह्या चार वर्णांना शोभणारी ही भिन्न भिन्न कर्मे आहेत. वर्णाश्रमधर्मानुसार प्राप्त होणारी कर्मे गोऱ्या माणसाच्या गोरेपणासारखी शोभादायक असतात.

तैसें वर्णाश्रमवशें । जें करणें आलें असे । गोरेया आंगा जैसें । गोरेपण ॥ १८·८८३ ॥

म्हणजे डोळ्यांनी ऐकणे किंवा कानांनी पाहणे हे जसे अशक्य आहे, व डोळ्यांनी ऐकता येत नाही म्हणून त्यांना अन्याय झाला अशी ओरड करणे जसे मूर्खपणाचे ठरेल, तसेच वर्णावर्णांना वाटून दिलेल्या कर्मांबद्दल असंतोष दाखविणे व तक्रार करणे हे ज्ञानदेवांना वेडेपणाचेच नव्हे तर प्रत्यक्ष भगवंताची आज्ञा मोडण्यासारखे भयंकर वाटत होते, असे स्पष्ट दिसते. सारांश वेदांनी वाटून दिलेली वर्णधर्माची शिस्त अत्यंत काटेकोरपणे पाळली पाहिजे यावर ज्ञानेश्वरांचा मोठा कटाक्ष दिसतो. त्यामुळेच गीतेतील हे अंग अतिशय काळजीपूर्वक जोपासण्याचा त्यांनी प्रयत्न केला व या प्रयत्नातूनच शूद्रांना अन्याय करणारी वरील वचने त्यांच्या मुखातून बाहेर पडली.

३

आपण वर 'ज्ञानेश्वरी'तील आक्षेपार्ह वचने पाहिली. त्यावरून लेखारंभी उल्लेखिलेल्या 'ज्ञानेश्वरी'वरील आक्षेपास बराच पुरावा असल्याचे आपल्या लक्षात आले. हे असे विपरीत कसे घडले? विशेषतः ज्यांच्या ज्ञानाला व करुणेला तोड नव्हती अशा ज्ञानदेवांसारख्या महात्म्याकडून असे घडावे हे सकृद्दर्शनी एक मोठे कोडेच वाटते. पण 'ज्ञानेश्वरी'चे स्वरूप व तिच्यामागील ज्ञानेश्वरांची भूमिका या गोष्टी लक्षात घेतल्या तर याचा थोडा उलगडा होऊ शकतो. 'ज्ञानेश्वरी' हा ग्रंथ प्रामुख्याने परलोकविषयक तत्त्वज्ञानाचा ग्रंथ आहे. कर्मसिद्धान्त, पुनर्जन्म, स्वर्ग, नरक, देहाचे नश्वरत्व, आत्म्याचे अमरत्व, मोक्ष इत्यादी गीताप्रणीत सर्व तत्त्वांचा पुरस्कार यात केलेला आहे. मोक्षप्राप्ती हेच मानवाचे अंतिम साध्य असल्याचे हा ग्रंथ सांगतो. या बाबतीत लक्षात घेण्यासारखी एक महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे या साध्यावर त्रैवर्णिकांप्रमाणेच शूद्रांचाही अधिकार असल्याचे त्याने मानले आहे, व त्यासाठी त्यांना झेपणारा नामसंकीर्तनासारखा अत्यन्त सुलभ असा उपायही त्यांना उपलब्ध करून दिला आहे. तेव्हा या ग्रंथात प्रतिपादिलेल्या मानवाच्या अंतिम कल्याणाच्या बाबतीत शूद्रांवर अन्याय झाला असे म्हणता येणार नाही. या ग्रंथात जी विषमता आढळते ती फक्त ऐहिक जीवनाच्या बाबतीत आहे—इहलोकात कराव्या लागणाऱ्या कर्तव्यासंबंधी आहे. पण त्याला जबाबदार ज्ञानेश्वर नसून ज्या गीतेवर त्यांनी भाष्य केले आहे ती गीताच त्याला जबाबदार आहे. शूद्र जातीत जे



जन्मास येतात ते पूर्वजन्मी त्यांनी केलेल्या दुष्कर्मांमुळेच, असे गीतेतील कर्मसिद्धान्त सांगतो. या दुरवस्थेतून बाहेर पडण्यासाठी त्यांना नेमून दिलेली कर्मे त्यांनी केली पाहिजेत असा दंडकही त्यांच्या भावी कल्याणासाठी गीतेने त्यांना घालून दिलेला आहे. तो न पाळल्यास पुन्हा जन्म-मरणाच्या फेऱ्यात व हालअपेष्टांत ते सापडतील अशी पूर्वसूचनाही त्यांना शास्त्राने देऊन ठेवली आहे. या श्रुतिप्रणीत तत्त्वज्ञानावर ज्ञानदेवांची अनन्य श्रद्धा आहे. ते म्हणतात, ज्याला चारी पुरुषार्थांचा धनी व्हावयाचे असेल त्याने श्रुतिस्मृतींना शिरसावंद्य मानलेच पाहिजे. शास्त्राने जे निषिद्ध ठरविले, ते मोठे राज्य असले तरी त्याला गवताच्या काडीप्रमाणे लेखून ते फेकून द्यावे, आणि शास्त्र जे ग्राह्य म्हणते ते विष असले तरीही घातक समजू नये. अकल्याणापासून सोडवणारी आणि कल्याण साधून त्यास वाढविणारी अशी या श्रुतीवाचून दुसरी माउली जगाला लाभलेली नाही.

तैसा अशेषां पुरुषार्थां। जो गोसांवी हों म्हणे पार्था। तेणें श्रुती स्मृती माथां। वैसों वापे ॥ १६·४५६ ॥

शास्त्र हाणैल सांडावें। तें राज्यही तृण मानावें। जें घेववि ते न मनावें। विष ही वीरुं ॥ १६·४५७ ॥

पैं अहितापासौनि काढिती। हित देऊनि वाढविती। नाहिं श्रुतिपरौती। माउली जगीं ॥ १६·४५९ ॥

ज्ञानेश्वर म्हणतात, जो हा वेदप्रणीत स्वधर्म सोडील त्याला काळ शिक्षा करील आणि त्याला चोर ठरवून त्याचे सर्वस्व हरण करील.

म्हणौनि स्वधर्मु जो सांडील। तेयातें काळु दंडील। चोरु म्हणौनु हरिल। सर्वस्व तेयाचें ॥ ३·११२ ॥

याप्रमाणे ज्ञानेश्वर हे पूर्ण वेदैकनिष्ठ असल्यामुळे सर्व वर्णांना वेदांची आज्ञा अगदी विनतक्रार व काटेकोरपणे मानण्यास ते सांगतात, कारण ही आज्ञा मोडल्यास माणसाला दुर्गती प्राप्त होते या वेदप्रणीत धाकावर त्यांची संपूर्ण श्रद्धा आहे. म्हणून श्रुतींनी घालून दिलेले नियम व नेमून दिलेली कर्मे प्रत्येकाने आचरलीच पाहिजेत, मग त्यात कितीही त्रास होवो, असे ते वारंवार सांगतात.

जें कृत्याकृत्यव्यवस्था। अनुष्ठावेया पार्था। शास्त्र चि एक सर्वथा। प्रमाण तुज ॥ १७·२२ ॥

ह्या निर्बंधांतून त्यांनी स्वतःलाही वगळलेले नाही हे लक्षात ठेवले पाहिजे. वर्णाश्रमधर्माचे दुष्परिणाम खुद्द त्यांना काय कमी भोगावे लागले होते ? निरागस अशा बाल्यात संन्याशाची मुले म्हणून त्यांची विलक्षण हेटाळणी व उपहास झाला आणि ते वाळीत टाकले गेले. मातापित्यांचा थरकाप उडवणारा वियोग त्या इवलाल्या जिवांना सहन करावा लागला, व जन्मदात्यांनी मुलांना या दोषातून मुक्त करण्याकरिता देहान्त प्रायश्चित्त घेतले तरीही मौंजी-बंधनाचा अधिकार त्यांना मिळाला नव्हता. ज्ञान, वैराग्यादी सर्व गुण अंगी पूर्ण बाणले असतानाही

त्यांना द्विज मानले गेले नाही. पण या अघोर अन्यायाबद्दल त्यांनी कोठे चकार शब्दही काढलेला आढळत नाही, कारण त्यांना तो अन्यायच वाटला नाही, उलट धर्मांचे रक्षण करण्याकरिता हे सर्व दंडक त्यांना आवश्यक व रक्षणीय वाटत होते. ते सांगतात :

जें पुडुतीं पुडुतीं पार्था। हे सकळलोकसंस्था। रक्षणीय गा सर्वथा। म्हणौनियां ॥ ३·१६८ ॥

याप्रमाणे धर्माने घातलेले दंडक केवळ इतरांनाच नव्हे तर स्वतःलाही अत्यंत जाचक होत असताना देखील जो पाळतो तोच खरा धर्मनिष्ठ!

श्रुतिप्रणीत धर्मावरील ज्ञानेश्वरांची श्रद्धा किती अविचल होती हे आणखीही एका घटनेवरून दिसून येते. ज्ञानेश्वरांनी नाथपंथीय गुरू का केला यासंबंधी वि. ल. भावे यांनी जी मीमांसा केलेली आहे, ती या घटनेच्या संबंधात चिंत्य आहे. श्री. भावे म्हणतात, "श्रीपादस्वामींसारख्यांचा अनुग्रह त्यांच्या पित्याला असताना ती सर्वमान्य परंपरा सोडून कानफाटे किंवा नाथपंथीयांचा अनुग्रह या भावंडांनी का घेतला, त्या पंथात ही भावंडे का शिरली असावी, हा प्रश्न अनेक वेळा आपल्या मनापुढे उभा राहतो...विठ्ठलपंताने अशा रीतीने देहत्याग केल्यानंतर तर त्याच्या चार मुलांना हे जग अरण्यवत होऊन गेले. ब्राह्मणत्वापासून तर आपण पतित झालों, आपली मुंजच नाही, तेव्हा 'द्विज' हा शब्दही आपणांस पारखा झाला, ज्या मार्गाने देहाचे सार्थक करावयाचे तो मार्ग बंद झाला व मोक्षसाधनाचा विचारही दूर झाला, ही गोष्ट या चारी भावंडांच्या दृष्टीसमोर अधिक अधिक स्पष्ट दिसू लागली, व यातून काहीतरी मार्ग काढणे त्यांना अवश्य वाटू लागले. जेथे चातुर्वर्ण्याची कल्पना दृढमूल आहे तो प्रांत—म्हणजे तो समाज व ते लोक—त्यांना वर्ज्य होऊन गेले......मोक्षप्राप्तीला अवश्य ते ज्ञान, ती भक्ती, ते वैराग्य ही सर्व साधने यांच्याजवळ होती; पण गुरुमुखाचा, दीक्षामंत्राचा आधार मिळाल्याशिवाय याचा उपयोग होण्यासारखा नव्हता...... निवृत्ति-ज्ञानेश्वरांच्या पूर्वी दोन पिढ्यांपर्यंत या पुरुषांचा नाथसंप्रदायातील पुरुषांशी चांगला स्नेहसंबंध होता...शिवाय या नाथपंथात चातुर्वर्ण्याची आडकाठी नसल्यामुळे इतर ठिकाणी येणारा अडथळा यात आयताच दूर झालेला होता...नाथपंथात क्रियांचीही सोय होण्यासारखी होतीच. तेव्हा मुक्ताबाईचेही मन साहजिकच तिकडे वळले, आणि या भावंडांपैकी सर्वांत वडील जो निवृत्तिनाथ त्याने नाथपंथी गैनीनाथाचा मंत्रोपदेश घेतला; व मग तोच उपदेश त्याच्या द्वारे इतर भावंडांसही मिळाला...पण यापूर्वीच मोक्षप्राप्तीची कल्पना व त्या कल्पनेच्या सिद्धीच्या साधनांची जाणीव ज्ञानेश्वराला पूर्णपणे होती...ही मते नाथपंथात पूर्णपणे सापडण्यासारखी नव्हती. यामुळे या त्याच्या मतांची आणि नाथपंथातल्या मतांची व सिद्धान्तांची सांगड घालणे त्याला ओघानेच प्राप्त झाले." ६

......

६. 'महाराष्ट्र-सारस्वत' (आवृत्ती पाचवी), पृ. १११–११३

यावरून श्रुतीवरील त्यांच्या प्रगाढ निष्ठेची पूर्ण कल्पना येते. चातुर्वर्ण्याधिष्ठित समाजात संन्याशाची मुले म्हणून गुरुमुखाचा आधार त्यांना मिळाला नाही व त्यासाठी चातुर्वर्ण्य न मानणाऱ्या नाथपंथातील गुरूचा दीक्षामंत्र त्यांनी घेतला व मोक्षप्राप्तीचा अधिकार मिळविला. असे असूनही ज्ञानेश्वर या पंथास पूर्णपणे चिकटून राहू शकले नाहीत. उलट त्यांनी पुन्हा वेदाकडे धाव घेतली व चातुर्वर्ण्यरचनेचा पाठपुरावा केला. यावरून शूद्रांबद्दलच्या उद्गारांमागेही श्रुतिप्रामाण्य हेच एक प्रमुख कारण असल्याचे स्पष्ट होते.

या आक्षेपार्ह वचनांचा विचार करताना आणखी एक कारण लक्षात येते. शब्दप्रामाण्याप्रमाणे रूढिप्रामाण्याची उदाहरणेही ज्ञानेश्वरीत बरीच आढळतात. त्यांच्या काळी समाजात रूढीमुळे ज्या ज्या गोष्टी वंदनीय व ज्या ज्या त्याज्य मानल्या जात होत्या, त्या त्या त्यांनी तशाच वंदनीय व त्याज्य मानल्या, आणि त्यांचा उपमानांसाठी उपयोग केला. उदाहरणार्थ, सती जाणाऱ्या स्त्रीचा ते अत्यंत गौरवपूर्ण शब्दात निर्देश करतात; व वांझ स्त्री, विधवा आणि वेश्या यांचा तुच्छतादर्शक उल्लेख करतात. या उपमानांतून व्यक्त होणाऱ्या अवहेलनेतील अन्याय त्यांना कोठेच जाणवलेला दिसत नाही. सतीच्या चालीतील अन्याय, क्रौर्य, अकारण जीवननाश इत्यादी दोष त्यांना ज्याप्रमाणे खटकले नाहीत त्याचप्रमाणे वांझ स्त्री, विधवा व वेश्या यांच्या जीवनातील असहायता, कारुण्य व अगतिकता या गोष्टीही त्यांना बोचलेल्या दिसत नाहीत. एखादी स्त्री वेश्या का होते, व स्वतःचा काहीही अपराध नसताना देखील वांझ स्त्रीस व विधवेस उपहासास्पद जीवन का कंठावे लागते याचा काही विचारच त्यांनी केलेला आढळत नाही. शूद्रांबद्दलच्या त्यांनी काढलेल्या उद्गारामागे त्यांची हीही वृत्ती आहे असे दिसते. या उदाहरणांवरून सामाजिक नीतीच्या क्षेत्रात ज्ञानेश्वर केवळ गतानुगतिक होते असे म्हणावे लागते.

वर पाहिल्याप्रमाणे शूद्रांसंबंधीच्या ज्ञानेश्वरांच्या तुच्छताबुद्धीची शब्दप्रामाण्य व रूढिप्रामाण्य ही कारणे लक्षात घेतली म्हणजे त्यांनी ब्राह्मणांचे वर्चस्व टिकविण्याकरिता स्वार्थाने किंवा दुष्टपणाने शूद्रांना कमी लेखले असा जो एक सूर त्यांच्यावर केल्या जाणाऱ्या आरोपातून निघतो, त्याचे वैयर्थ्य लक्षात येईल.

४

वरील सर्व विवेचनातून शूद्रांना अन्याय करणारी वचने आपण पाहिली. त्यांचा उलगडा करताना त्यामागे श्रुतिप्रामाण्य व रूढिप्रामाण्य ही कारणे असल्याचे आपल्याला आढळून आले. ज्ञानदेवांनी जाणूनबुजून हा अन्याय केला नाही हेही आपल्या लक्षात आले. परंतु जरी त्यांनी बुद्धिपुरस्सर हा अन्याय केला नसला तरी तो अन्याय आहे यासंबंधी, काही कडवे सनातनी सोडल्यास, कोणाचे दुमत होऊ नये. यावर काय

उपाय करता येईल ह्याचा विचार प्रस्तुत विभागात करावयाचा आहे.

हा विचार करताना प्रथम ज्ञानेश्वरभक्तांचे म्हणणे काय आहे ते पाहू. या भक्तांचे प्रतिनिधी म्हणून आचार्य विनोबा भावे यांचे मत पाहण्यास हरकत नसावी. संतवाङ्मयाचा त्यांचा अभ्यास जितका सखोल आहे, तितकीच संतांवरील त्यांची निष्ठा प्रगाढ आहे. गीता तर त्यांची माउली आहे. अशा या थोर भक्ताच्या मतेही ज्ञानेश्वरीतील वर उद्धृत केलेली जातिविषयक वचने कालबाह्य आहेत. त्यावर उपाय म्हणून ही वचने ज्ञानेश्वरीतून गाळून टाकावी असे ते सुचवितात. विनोबांची ही मते सकृद्दर्शनी रास्त वाटतात. परंतु त्यांत हेत्वाभास लपलेले आहेत. ज्ञानेश्वरीतील जातिविषयक वचनांना कालबाह्य म्हणणे याचा अभिप्राय ती केव्हातरी कालोचित होती असा होतो, पण विषमता प्रतिपादणारी वरील वचने कधीच कालोचित ठरू शकत नाहीत. कारण शूद्रांवर झालेला अन्याय कधीकाळी समर्थनीय होता हे अशक्य वाटते. समानतेची ही आजची दृष्टी सातशे वर्षांपूर्वी होऊन गेलेल्या व्यक्तीकडून अपेक्षिणे अवास्तव आहे असा कोणी बचाव करील, पण तोही गैरलागू आहे. कारण अडीच हजार वर्षांपूर्वी बुद्धाजवळ व महावीराजवळ ही दृष्टी होती. चातुर्वर्ण्यातील अन्यायाने ते कमालीचे दुःखी व अस्वस्थ झाले होते; आणि ती व्यवस्था मोडून तिच्या जागी जातिभेदरहित अशा बौद्ध व जैन धर्मांची स्थापनाही त्यांनी केली होती. खुद्द ज्ञानेश्वरांच्या काळीही चातुर्वर्ण्य न मानणारे व समतेवर आधारलेले नाथ, लिंगायत व महानुभाव हे पंथ अस्तित्वात होते. प्रत्यक्ष ज्ञानेश्वरांनाही नाथपंथाचा आधार घ्यावा लागला होता हे आपण वर पाहिलेच आहे. तेव्हा ज्ञानेशांना मर्यादा काळाची नव्हती, तर श्रुतिप्रामाण्याची होती हे मान्य करावे लागेल.

आता विनोबा यावर जो उपाय सुचवितात त्यात अशी अडचण दिसते की, ज्ञानेश्वरीतील काही वचने गाळून टाकावी असे म्हणणे म्हणजे ही वचने चूक होती असे मानणे होय. परंतु ज्ञानेश्वर साक्षात्कारी पुरुष होते, आणि साक्षात्कार हा त्रिकालाबाधित असतो, केवळ काही काळपर्यंतच प्रमाण असणारा आणि नंतर अप्रमाण ठरणारा साक्षात्कार साक्षात्कारच नव्हे हे त्याची जी वर्णने दिली जातात त्यावरून मान्य करावे लागेल. अर्थात ज्ञानेश्वरांची जी मते कालबाह्य ठरली आहेत असे आपण आज म्हणतो त्यांच्या सत्यत्वाबद्दल त्यांना साक्षात्कार झाला होता असे म्हणता येणार नाही. आणि ही गोष्ट ज्ञानेश्वरांच्या फक्त काहीच वचनांना लागू पडते असे नव्हे, तर ज्ञानेश्वरीच्या फार मोठ्या भागाला ती लागू पडते असे म्हणावे लागते. उदाहरणार्थ, चातुर्वर्ण्याचे समर्थन, आणि वर्णानुरूप प्राप्त होणारी कर्मे यांचे समर्थन ज्ञानेश्वरीत ठिकठिकाणी आलेले आहे. ज्ञानेश्वरांचे हे तरी म्हणणे आपण प्रमाण मानावयाला तयार आहोत काय ? शूद्रांनी फक्त त्रैवर्णिकांची सेवा करावी हे म्हणणे बरोबर आहे असे आज कोण म्हणेल ? तेव्हा केवळ शूद्रांची अवहेलना करणाऱ्या वचनांच्या बाबतीतच नव्हे तर चातुर्वर्ण्याच्या

पुरस्काराबाबतही ज्ञानेश्वरांचा अधिकार मानावयाला आपण तयार नाही हे आपण लक्षात घेतले पाहिजे, आणि ज्ञानेश्वरांचाच नव्हे तर गीतेचा आणि श्रुतींचाही ! याचा अर्थ असा आहे की, आचारधर्माच्या बाबतीत गीता काय, मनुस्मृती काय किंवा ज्ञानेश्वरी काय, कोणाचाही अधिकार मान्य करण्याची आपली तयारी नाही. म्हणजे या बाबतीत या सर्व ग्रंथांची वचने आपण उपेक्षणीय ठरवितो आहोत हे लक्षात ठेवले पाहिजे.

आता कर्मसिद्धान्ताची काय वाट ? आपण या जन्मी जे भोग भोगतो ते सर्व पूर्वजन्मीच्या आपल्या कृतकर्माची फळे आहेत या मताचे काय करावयाचे ? हे मत आपण स्वीकारले तर आपल्या न्यायान्यायाच्या सर्व कल्पना आपल्याला बदलाव्या लागतील. समाजाने दूर लोटलेल्या, पाण्यावाचून तडफडणाऱ्या व सर्व बाजूंनी लाचार व दरिद्री जीवन कंठणाऱ्या अस्पृश्य जनतेस त्यांच्या दुरवस्थेतून बाहेर काढणे, अनाथ बालके, विधवा व पतित स्त्रिया यांना हात देणे व त्यांची दुःखे दूर करण्याचा प्रयत्न करणे हे आपले कर्तव्य आहे असे आपण मानतो. परंतु कर्मसिद्धान्ताप्रमाणे त्यांचे दुःख आणि दुर्दशा त्यांच्या स्वतःच्याच कर्मामुळे त्यांनी स्वतःवर ओढवून घेतली आहेत, आणि ती त्यांनी भोगावी हेच योग्य आहे. एका बाजूला कर्मसिद्धान्त सांगतो की या जगात जे दीन, अभागी, दुःखी विषमतेच्या खाईत पोळत आहेत ते स्वतःच्या कर्माची फळे भोगीत आहेत, आणि म्हणून त्यांना मदत करण्याची काही गरज नाही, आणि दुसऱ्या बाजूला या दीनांचे दुःख दूर करणे हे आपले परम-कर्तव्य आहे असे नीती सांगते. या दोहोंपैकी आपण कशाचा स्वीकार आणि कशाचा त्याग करणार आहोत ? मला वाटते आपली निवड स्वच्छ आहे. आपण नीतीचे दंडक जास्त बंधनकारक मानू. कारण कर्मसिद्धान्तास कसलाच पुरावा नाही. आपल्या कृतकर्मांची फळे चाखण्याकरिता आपल्याला पुनर्जन्म घ्यावा लागतो या मताच्या पुष्टयर्थ कसलाही पुरावा देणे शक्य नाही. श्रुतींचा शब्द या एका प्रमाणाखेरीज अन्य कोणतेही प्रमाण त्या बाबतीत मूक आहे. आपल्याला होणाऱ्या दुःखांपैकी कोणती आपण स्वतः ओढवून घेतली आहेत आणि कोणती आपोआप आपल्या वाट्याला आली आहेत, आणि त्यांपैकी कोणती भोगण्यास आपण लायक आहोत आणि कोणती विनाकारण आपणास भोगावी लागत आहेत असा भेद आपण करतो. गुन्हेगाराला जी शिक्षा होते ती त्याने भोगलीच पाहिजे असे आपण म्हणतो, पण एखाद्या अपघातात जर आपल्याला दुखापत झाली तर तेही आपल्याच दुष्कर्माचे फळ आहे असे आपण मानत नाही. प्रत्येक मनुष्याला त्याच्या कर्माचा उचित मोबदला मिळणे न्याय्य आहे असे आपण मानतो, आणि त्याप्रमाणे तो मिळावा असा आपला प्रयत्नही असतो. पोलिस खाते, न्यायखाते, तुरुंग किंवा स्तुतिनिंदा यांच्या साहाय्याने आपण हेच करीत असतो. परंतु हे पुरेसे होत नाही हे आपल्याला माहीत असते आणि

तें आपल्याला उचित राहते. म्हणून आपण या मानवी कायद्याला वैश्विक कायद्याचे स्वरूप देतो आणि म्हणतो की कर्मांची फळे भोगावी लागणे हा विश्वाचा कायदा आहे. पण ह्याने मनाला काही समाधान मिळाले तरी तसे मानणे पूर्ण निराधार आहे, हे लक्षात ठेवले पाहिजे. आणि जेव्हा या विश्वाच्या कायद्याचा उपयोग सामाजिक अन्यायाच्या समर्थनार्थ केला जातो तेव्हा तर हा वैश्विक म्हणून मानलेला कायदा पूर्ण त्याज्य आहे हेही आपल्याला मान्य करावे लागते.

याप्रमाणे पारलौकिक नियमांनी या जीवनातील आचार ठरविणे धोक्याचे आहे. या परलोकासंबंधी कोणताही पुरावा नाही, म्हणून त्याच्या-संबंधी विश्वास बाळगणे चूक आहे. त्याचा साक्षात्कार काही लोकांना होतो म्हणतात. तसा तो कदाचित होत असेलही, पण त्याचा या लोका-तील जीवनाचे नियमन करण्यास काही उपयोग होतो असे दिसत नाही.

आपण जर प्रामाणिकपणे व निर्विकारवृत्तीनें आत्मसंशोधन केले तर आपल्याला हे मान्य करावे लागेल की श्रुतिप्रणीत आचारधर्म आपल्यावर बंधनकारक आहे असे आपण मानताना दिसत नाही. चातुर्वर्ण्याने नेमून दिलेली कर्मे आपण करीत नाही. कोणीही कोणताही व्यवसाय करतो. तसेच आपण ऐहिक जीवन मृगजळाप्रमाणे मानीत नाही किंवा ते अशाश्वत म्हणून उपेक्षणीय समजत नाही. आपली सारी धडपड येथील जीवन सुखी करण्यासाठीच असते, व जी व्यक्ती इतरांचे जीवन सुखी करण्यासाठी झटते तिला आपण महात्मा मानतो. तसेच आपली सारी पूजाअर्चा, जपजाप्य, उपासतापास मुख्यतः येथील जीवन सुखी होण्यासाठीच असतात. सारांश, आपल्या आचारांचे निकष श्रुतीने घालून दिलेले निकष नाहीत. मग जी गोष्ट आपण आचारात टाकून दिली आहे तिचा विचारात बडिवार कशासाठी ? आचार करावयाचा पण त्याचा उच्चार करावयास मात्र धजावयाचे नाही; व इतर कोणी तो केल्यास भडकून उठावयाचे ही केवढी परवंचना व आत्मवंचनाही !

॥ श्रीमती म. गं. नातू : लेख समाप्त ॥

॥ ज्ञानेश्वरीचे एक महत्त्वाचे प्राचीन हस्तलिखित ॥

पहिल्या पृष्ठावर ' श्रीमद्भगवद्गीता ॥ टीका ज्ञानेश्वरी ' असा निर्देश असलेली ' ज्ञानेश्वरी 'ची शके १४९० मध्ये लिहिलेली एक प्राचीन पोथी माझे दोन स्नेही श्री. राम जोशी, गडहिंग्लज आणि श्री. भालचंद्र प्रधान, कोल्हापूर यांनी काही वर्षांपूर्वी अभ्यासासाठी माझ्या स्वाधीन केली. ती राष्ट्रीय पंडित मा. बा. मा. खुपेरकरशास्त्री यांनी अवलोकनार्थ नेली असता त्यांच्याकडून काही काळ वै. प्रा. श्री. ना. बनहट्टी यांच्याकडे गेली होती. पहिल्या आणि सातव्या अध्यायांच्या प्रतिशुद्ध संहितेखाली[1] तीतील पाठही नमूद करण्यात आले आहेत. ही पोथी काही महिन्यांनी थोडीफार कटुता पत्करून मा. शास्त्रीबुवांच्याच मार्फत परत मिळविली. उपरिनिर्दिष्ट दोन मित्रांनी माझ्यावरील लोभामुळे व मी अध्ययन करून तिला प्रकाशात आणावे या इच्छेने ही हस्तलिखित पोथी मोठ्या उदारपणाने मजकडे दिली असल्याने त्यांचा मी अत्यंत ऋणी आहे. या पोथीच्या शोधासाठी श्री. मोहन कुलकर्णी, बेळगाव व श्री. मुठे, कोल्हापूर यांचेही साहाय्य झाले.

कालोल्लेख देण्यात चूक झाली असली तरी ' श्रीज्ञानदेव-वाग्यज्ञ-दर्शन 'मधील[2] ' एकनाथपूर्वकालीन ज्ञानेश्वरींची पौष शुद्ध शके १७४०ची

---

१. श्रीज्ञानदेवी : प्रतिशुद्ध संहिता अध्याय पहिला आणि सातवा, संशोधक–संपादक श्री. ना. बनहट्टी, ज्ञानोपासना निकेतन, पुणे ४, स. १९७३ (६ डिसेंबर).

२. डॉ. म. प. पेंठे, श्रीज्ञानेश्वर विद्यापीठ, आळंदी (देवाची), १९७३ (१८ फेब्रुवारी) पृ. २९ वरील तळटीप.

प्रत ग्रा. मा. सुपेकरशास्त्री यांना नुकतीच मिळाली आहे[3] ही नोंद मला उपलब्ध झालेल्या या प्रतीसंबंधीचीच असावी. प्रा. बनहट्टींनी आपल्या ' उपोद्घाता 'त[3] वेळोवेळी निर्देशिलेली प्रत ती हीच. अलीकडेच ' सकाळ '[4]मध्ये ह. भ. प. स. के. नेऊरगावकर यांनी या हस्तलिखिताच्या प्राप्तीसंबंधीची एक काल्पनिक अद्भुत कथा सांगितली आहे, ती अशी—" पालखी यात्रेत वेळगावचे श्री. दि. भा. परुळेकर भेटले. त्यांनी दिलेली माहिती महत्त्वाची आहे. कोल्हापूरच्या राजाराम कॉलेजात प्रा. पां. ना. कुळकर्णी यांच्या मार्गदर्शनाखाली दुसरे एक कुळकर्णी पीएच. डी. चा अभ्यास करताहेत. त्यांचे मुरगुड (जि. कोल्हापूर) येथे फार जुने पडीक घर आहे. ते पाडून नवे बांधीत असताना, घराच्या जुन्या रुंद भिंतीत रामायण–महाभारत आदी सुमारे दोनशे ग्रंथ सापडले. मुसलमानी आक्रमणापासून रक्षण करण्याकरता ते भिंतीत ठेवले असले पाहिजेत. त्यात [5]शके १४८० मध्ये सुवाच्य लिहिलेली ज्ञानेश्वरीची प्रत आहे. तीत ओवीसंख्या आठ[6] हजारापर्यंत असून, ती नाथपूर्वकालीन आहे. नाथ महाराजांनी ज्ञानेश्वरी शके ११०६ (छपाईची चूक दिसते. १५०६ हवे) मध्ये [शुद्ध] केली. त्या दृष्टीने प्रस्तुत प्रतीला फार महत्त्व आहे. कोणत्या ओव्या प्रचलित प्रतीपेक्षा त्यात कमी आहेत, याचे टिपण प्रसिद्ध झाले, तर संशोधक व अभ्यासकांवर उपकार होतील. पुण्याचे भारत इतिहास संशोधक मंडळाने पुढाकार घेऊन चर्चेस प्रारंभ करावा. " श्री. दिगंबर भास्कर परुळेकर हे भगवद्भक्त मजकडील ही प्रत पाहून गेले होते. या प्रतीची यथामूल मुद्रणप्रत मी तयार करीत असल्यामुळे आताच तिची कोठे फारशी वाच्यता होऊ नये अशी माझी इच्छा होती. परंतु तसे घडू शकले नाही. अशा वाच्यतेमुळे कामात व्यत्यय येतो, परंतु आता यातून काही चांगले घडणार असेल तर मला त्याचा आनंदच होईल. ही प्रत प्रसिद्ध करण्याचा मी प्रयत्न करणार आहेच. असो. मात्र रुंद भिंत, पडीक घर, मुरगुड, कुळकर्णी नामक पीएच. डी. चे विद्यार्थी इत्यादींचा या प्रतीशी दुर्दैवाने काही संबंध नसल्याने वरील कथेस मी ' काल्पनिक अद्भुत ' असे म्हटले.

३. वरील १ प्रमाणे, उपोद्घात पृ. ५ स्तंभ २, पृ. ७ स्तंभ २, पृ. ३४, ५१ स्तंभ २.

४. दैनिक, शहर आवृत्ती, बुधवार, २३ जुलै १९७५, पृ. १ ' वाचकांची पत्रे–ज्ञानेश्वरी : जुनी प्रत. '

५. शके १४९० मधील हे हस्तलिखित आहे.

६. ओवीसंख्या ८९७० च्या आसपास आहे. संहितालेखनानंतर निश्चित आकडा सांगता येईल.

प्रस्तुत प्रतीचे स्थलकाल इतर

अठराव्या अध्यायाच्या शेवटी,

"सकें बारा शतें बारोत्तरें । तै टिका केलि ज्ञानेश्वरें । सच्चि[7]दानंदु बाबा आदरें । लेखकु जाला ॥ ९५ ॥

एणेंचि गुरुसंप्रदाए[8] अनुग्रहितु[9] । फरसराम सीद्धनाथा[10] सुतु । सीद्धनाथ स्वयं[11] हस्त । गीता ग्रंथ लिख्यते ॥ १७९६ ॥ छ्रूं ॥

॥ इतिश्री भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुनसंवादे । सर्वगीतार्थसंग्रहोनाम व्याख्यानमिदं अष्टादशोध्यायः ॥ १८ ॥

॥ छ्रूं ॥ छ्रूं ॥ छ्रूं ॥

॥ ॐ तत्सतमस्तु ॥ ॥ छ्रूं ॥

॥ शके १४९० विभव संवत्सरे पौषे मासे शुद्धे पक्षे चतुर्दश्यां मंदवासरे प्रतिष्ठाने क्षेत्रदेवताग्रहे ग्रंथ संपूर्णमस्तु ॥ ॥ गोविंदु लेखकु ॥

॥ छ्रूं ॥ छ्रूं ॥ छ्रूं ॥ वासुदेवाये नमः ॥ छ्रूं ॥

वोवीअंक[12] ८९६५ ॥ वोवीया[13] ८९६५ टीका[14] ४८६[15] "

असा मजकूर आहे. ही पोथी सिद्धनाथपरंपरेतील असून पैठण येथे 'गोविंदु' नावाच्या लेखकूने लिहिलेली आहे. शक १४९० विभव संवत्सरातील पौष शुद्ध चतुर्दशी पिल्ले जंत्रीप्रमाणे रविवारी आहे. पण येथे हे लक्षात ध्यायला हवे की जंत्रीत सूर्योदयाच्या वेळी असणारी तिथी दिली जाते. पिल्ले जंत्रीप्रमाणे शनिवारी (मंदवासरे) सूर्योदयसमयी त्रयोदशी असली तरी त्याच दिवशी सूर्योदयानंतर सुमारे सहा

---

७. 'च्चि' पासूनचा मजकूर शेवटच्या पृष्ठावरील. या पृष्ठावरील अक्षरे उडून जाऊन जागा पांढरी पडत चालली आहे.

८. 'ए' वर एक मात्रा आहे. या पोथीत 'ए' वर अनेकदा एक व 'ऐ' वर बहुधा दोन मात्रा दिलेल्या आढळतात.

९. 'अ' मागे एक अनावश्यक दंड आहे. १०. 'था' लिहून काना खोडला. ११. 'स्व' पुढे 'व' लिहून खोडला आहे. १२. ही ओळ वेगळ्या हस्ताक्षरात व फिकट शाईत. १३. ही ओळ आणखी वेगळ्या हस्ताक्षरात व फिकट शाईत. १४. देवनागरी 'ट' ला मोडी पद्धतीची वेलांटी, मोडी 'क' लिहून त्यापुढे मोडी वळणाने काना. १५. हा पृष्ठांक उजव्या समासात असून त्यातील ६ उडाला आहे.

तारांनी (ध. १४ प. १८ नंतर) चतुर्दशी सुरू होते. म्हणून गोविंदूने अचूक कालनिर्देश करण्याच्या दृष्टीने शनिवारच्या चतुर्दशीचा उल्लेख केला असून तो बरोबर आहे. या दिवशी इंग्रजी दिनांक १ जानेवारी १५६९ असा येतो.

कै. इतिहासाचार्य राजवाड्यांनी आपली ज्ञानेश्वरीची प्रत शक १२४० च्या पूर्वीची मानली ती मुख्यतः (१) श्रीसद्गुरू मुकुंद म्हणजे मुकुंदराजच, (२) मुकुंदराजांचा काल शक ११५८ पासून १२५८ पर्यंतचा आणि (३) सच्चिदानंदबावांचा ('बाबा' नव्हे) मृत्युशक १२४० या तीन अनुमानांच्या आधारांवर. यातील मुकुंदराजांच्या कालनिर्णयाचा प्रश्न वादग्रस्त असल्याने तो सोडून दिला तरी मुकुंद म्हणजे मुकुंदराजच हे राजवाड्यांचे विधान,[१६] त्यांचे गडप झालेले हस्तलिखित कितीही श्रीमंत असले तरी निर्णायकपणे ते सिद्ध करू शकलेले नाहीत. 'बाबा' या रूपावरून त्यांनी उभारलेला तर्कही टिकत नाही हे कै. डॉ. रा. ग. हर्षेनी[१७] पंढरपूरच्या चौऱ्यांयशीच्या शिलालेखाच्या राजवाड्यांच्या वाचनातील 'बाबा' या शब्दावरून दर्शविले होते. पण शिलालेखाचे वाचन अनेकदा शंकास्पद असते. 'प्राचीन मराठी कोरीव लेख'[१८] यात राजवाड्यांचे वाचन चुकीचे असल्याचे म्हटले आहे. या पुस्तकातील कोणत्याही कोरीव लेखात 'बाबा' किंवा 'बाबा' असे रूप आढळत नाही. फक्त चौऱ्यांयशीच्या शिलालेखात[१९] दोन नावे आढळतात तीही 'कौंडीवा' आणि 'लपुबा' अशी. 'लीळाचरित्रा'ची भाषा यादवकालीन आहे हे मान्य असल्यास[२०] 'पूर्वार्ध लीळा ३५ : मठीं रोटी आरोगण'मध्ये 'वडिलें बावेनि धाकुटा बावा मारिला' असे बाइसेच्या तोंडी जे वाक्य आहे ते लक्षात घेतले म्हणजे सच्चिदानंदांनी ही ओवी लिहिली असेल तर 'बाबा' असा पाठ यायला हरकत नाही असे म्हणता येईल. सच्चिदानंदांच्या काळाविषयीही मतभेद आहे. एवंच, शक १२४० च्या पूर्वी आपली प्रत लिहिली गेल्याचे राजवाडे यांचे मत सिद्ध झालेले नाही. राजवाड्यांनी भाषिक पुराव्याचेही भरपूर विवेचन केले असले तरी तशी नक्कल पुढच्या काळात उतरली जाणार नाही असे म्हणणे कठीण आहे. मजकडील हस्तलिखितात राजवाड्यांच्या प्रतीपेक्षाही प्राचीनतर रूपे आणि पाठ आहेत, पण ती लिहिली गेली आहे

---

१६. श्रीज्ञानेश्वरी, सं. वि. का. राजवाडे, शके १८३१, प्रस्तावना पृ. ६८–६९.

१७. श्रीभगवद्गीता–व्याख्यान ज्ञानदेवी अध्याय पहिला, सं. रा. ग. हर्षे, सन १९४७, प्रास्ताविक विवेचन, पृ. ७ वरील तळटीप.

१८. शं. गो. तुळपुळे, पुणे विद्यापीठ प्रकाशन, १९६३, पृ. १७४

१९. तत्रैव, पृ. १६५–१९०.

२०. लीळाचरित्र पूर्वार्ध : भाग १, सं. शं. गो. तुळपुळे, पहिली आवृत्ती; फेब्रु. १९६६, संहिता, पृ. १८.

या प्रतीचा आणखी एक विशेष म्हणजे हिच्यामुळे सिद्धनाथी प्रतीचा व म्हणून परंपरेचा काळ शक १४९० च्या पूर्वीचा ठरतो. 'महाराष्ट्र साहित्य पत्रिके'त[२८] प्रसिद्ध झालेल्या कै. गो. कृ. मोडकांच्या 'ज्ञानेश्वरीच्या चार पाठ-परंपरा' या लेखांतील विधाने आता नव्याने तपासून पाहणे अगत्याचे ठरते. सिद्धनाथी परंपरा ही मोडक मानतात त्याप्रमाणे एकनाथोत्तर नाही. कै. मोडकांनी आणि त्यांचा अनुवाद करणाऱ्या अनेक संशोधकांनी सिद्धनाथी परंपरा एकनाथोत्तर मानण्यात त्या वेळी सुद्धा घाई केली असे वाटते. कै. हर्ष्यांची प्रत एकनाथोत्तरकालीन असली व तिच्यातील काही पाठांचे नूतनीकरण वा सुलभीकरण झाले असले तरी ती ज्या परंपरेतून आली ती सिद्धनाथी परंपरामात्र एकनाथपूर्व आहे, याची जाणीव प्रा. बनहट्टींना झाली होती असे दिसते. त्यांनी लिहिले आहे,[२९] "आता प्रत्यक्ष हस्तलिखितांचा पुरावा पाहता असे दिसते की सिद्धनाथी परंपरा एकनाथांच्या पूर्वीपासून चालत आली असावी." या वाक्यात आता 'असावी 'ऐवजी 'आहे' असा बदल करायला हवा. ही परंपरा किती पूर्वीची हे तिची निश्चित माहिती मिळाल्याविना सांगणे म्हणजे उगाच तर्क लढवीत बसणे ठरेल. 'भक्तितत्त्वामृत ग्रंथा'च्या आधारे सच्चिदानंदांचा प्रमुख शिष्य सिद्धानंद असल्याचे डॉ. हर्षे यांनी सांगितले असले[३०] तरी 'सिद्धानंद हेच सिद्धनाथ' हा त्यांचा निर्णय मात्र निःशंक मनाने स्वीकारवत नाही.

सिद्धनाथ परंपरेच्या ओवीत उल्लेखिलेल्या व्यक्ती किती व त्यांचे परस्परसंबंध कोणते हे स्पष्ट नाही. डॉ. हर्षे सिद्धनाथ–परशराम–सिद्धनाथ अशी परंपरा देऊन तीन व्यक्ती मानतात.[३१] डॉ. कोलत्यांनी ही ओवी उद्धृत करून म्हटले आहे,[३२] "यावरून कोणत्या तरी 'सिद्धनाथाने' आपल्या हाताने हा ग्रंथ लिहिला व तो सिद्धनाथ हा परशराम–सिद्धनाथाचा सुत होता असे दिसते." म्हणजे तेही या तीन व्यक्ती

---

२८. जानेवारी–मार्च व एप्रिल–जून १९५०, पृ. १४–२७ व ९–१८.

२९. 'महाराष्ट्र साहित्य-पत्रिका', जुलै–सप्टेंबर १९६८, 'श्रीज्ञानदेवी बारावा अध्याय पाठ निश्चितीची प्रक्रिया', पृ. ५.

३०. वरील १७ प्रमाणे. पृ. ३३.

३१. तत्रैव, पृ. ३०.

३२. प्राचीन मराठी साहित्य संशोधन–वि. भि. कोलते, टोकळ प्रकाशन, पहिली आवृत्ती : जाने. १९६८, 'ज्ञानदेवीची सिद्धनाथ संहिता', पृ. २५.

समजतात. प्रा. बनहट्टी लिहितात,[३३] "सचिदानंदाने संपादिलेल्या* ज्ञानेश्वरीची प्रत परंपरित स्वरूपात सिद्धनाथाच्या हाती आली. त्याचा पुत्र परशराम याने ती त्याच्या प्रेरणेने लिहून सिद्ध केली." म्हणजे बनहट्टी दुसरा सिद्धनाथ मानीत नाहीत आणि परशुरामाला सिद्धनाथाचा पुत्र मानतात हे स्पष्ट आहे. 'सुत' या शब्दाचा 'पुत्र' हा अर्थ त्यांनी कशाच्या आधारावर केला हे समजत नाही. 'शिष्य' असा तरी अर्थ का करायचा असा उलट प्रश्न येण्याचाही संभव नाकारता येत नाही. पण ही परंपरा आहे हे मान्य केल्यानंतर 'पुत्र' असा अर्थ निश्चित पुरावा असल्याशिवाय करणे उचित नव्हे असे वाटते. मात्र या ओवीत दोनच व्यक्तींचा निर्देश आहे असे प्रा. बनहट्टींच्याप्रमाणे मलाही वाटते. गुरुकडे कर्तृत्व देण्याची प्राचीन पद्धती लक्षात घेतली तर सिद्धनाथांचा सुत म्हणजे शिष्य फरसराम याने हा ग्रंथ लिहिला पण त्याने म्हटले मात्र की सिद्धनाथ स्वतःच्या हाताने हा ग्रंथ लिहितो म्हणजे 'लेखकु' फरसराम असला तरी कर्तृत्व गुरुकडे असल्याचे सांगून या प्रतीला अधिकृतता नि पवित्रता यांचे अधिष्ठान असल्याचे तो सूचित करीत असावा. सिद्धनाथ स्वतःच 'लेखकु' असता तर 'स्वयंहस्त' म्हणण्याची आवश्यकता नव्हती. मजकडील हस्तलिखितातील ओवीत 'लिख्यते' असे वर्तमानकालवाचक क्रियापद आहे. या परंपरेतील डॉ. हर्षे आणि प्रा. बनहट्टी यांनी उल्लेखिलेल्या शालिग्राम (शक १६१९), एपांकु, शालिग्राम (श. १५७२) प्रतींत 'लिखिते', कानोले प्रतीत 'लिखिते', तर बडवे (श. १६४४) प्रतीत 'लिख्यते' अशी रूपे आहेत. मात्र विप्र (जी हर्षांना अपूर्व वाटली) भाइसि आणि बनहट्टी निर्दिष्ट काकाजी कोनेर कुलकर्णी या प्रतीत 'लिहिला' असे भूतकाळी क्रियापद आढळते. 'लिख्यते' ऐवजी 'लिहिला' असे रूप असणाऱ्या प्रतीला सिद्धनाथी परंपरेत आद्यत्वाचा मान कसा द्यायचा ! या ओवीचा मजकडील हस्तलिखितातील क्रम १७९६, बडवे प्रतीतील १८०२, इतर सहा प्रतींतील १८०३ तर विप्रप्रतीतील १८२६. यावरून ओवीसंख्या कशी फुगत वाढत गेली हे लक्षात येते. विप्रप्रत सिद्धनाथी परंपरेतील आद्य असती तर इतर प्रतींतून इतक्या ओव्या कशा गळल्या असत्या !

---

३३. वरील १ प्रमाणे. पृ. ४३

* ज्ञानदेवीच्या रचनेनंतर सुमारे १२५ वर्षांनी सचिदानंदबाबांनी 'उपलब्ध सामग्रीच्या आधाराने प्रत तयार केली, तिच्यावर आपले नाव असलेल्या ओवीची मुद्रा बसविली' (तत्रैव) अशा प्रकारच्या विवेचनावरून खुद्द प्रा. बनहट्टींनीच 'अनुमान' असे म्हटले असल्याने, ते त्यांचे अनुमान आहे एवढेच सध्या म्हणता येईल.

वरील ओवीत फरसराम ज्ञानेश्वरीला 'गीता ग्रंथ' म्हणतो. तथापि या हस्तलिखिताच्या पहिल्या पृष्ठावर 'श्रीमद्भगवद्गीता ॥ टीका ज्ञानेश्वरी' असे नाव आहे. यावरून 'ज्ञानेश्वरी' हे नामकरण एकनाथांनी केलेले नाही हे सिद्ध होते. त्याचप्रमाणे ग्रंथान्ती सच्चिदानंदबाबांचा उल्लेख असणारी ओवी असल्यामुळे 'नवसहस्त्र नव वोवी । टीका मुळ हे ज्ञानदेवी । जे श्रवणें मोक्षपदवी । भलेतेया ही दे ॥' ही ओवी गाळून तिच्या ऐवजी 'शके बारा शतें बारोत्तरें' ही एकनाथांनी घातली हें 'कित्येकांचे मत'[34] व भारद्वाजांचा आरोप[35] व्यर्थ ठरतात. नाथांनी ज्ञानेश्वरीतील किमयेच्या ओव्या काढून टाकल्या अशा प्रकारचे अन्य आरोपही या हस्तलिखिताच्या प्रकाशनानंतर निर्मूळ ठरतील असा विश्वास वाटतो.

एकनाथ[36] (श. १५०६), रघुनाथशिष्य भास्कर[37] (श. १५३२) व गोपाळाश्रम[38] (श. १६३२) हे ज्ञानदेवभक्त आपल्या शोध-कार्याची माहिती देतात. गोविंद बरवा[39] (श. १६१३), निरंजन रघुनाथ[40] (श. १७७०) हेही आपल्या ज्ञानेश्वरीसेवेची कल्पना देतात. सच्चिदानंदबाबांना तर सोडाच पण फरसराम सिद्धनाथालाही असे काही सांगण्याची गरज वाटत नाही. यावरून त्याला अशुद्धता, प्रक्षेप वगैरेंचा प्रश्न भेडसावीत नसावा. त्याचप्रमाणे त्याची परंपरा वरील सर्वांहून प्राचीन असल्याने ज्ञानेश्वरीची शुद्ध प्रत त्याच्यापुढे असण्याची शक्यता अधिक आहे. ही प्रत एकनाथपूर्व असल्याने 'ग्रंथ पूर्वीच अतिशुद्ध' किंवा 'ग्रंथ आधींच बहु चांगला' या वर्णनात ती बसते की 'परी पाठांतरी शुद्ध अबद्ध' किंवा 'परि लिहिणारीं भिन्न केला' या सदरात तिचा अंतर्भाव करावा लागतो याचाही संशोधकांना, विद्वानांना, भक्तांना विचार करता येईल. एवंच, ज्ञानेश्वरीच्या अभ्यासात अनेक अंगांनी नव्याने विचार करायला प्रवृत्त करणारे असे हे हस्तलिखित असल्याने ते मूळ स्वरूपात सर्वांच्या पुढे ठेवण्याचा मानस आहे.

या हस्तलिखिताची अधिक माहिती दुसऱ्या एका लेखात देण्यात येईल. या प्रतीची कल्पना यावी म्हणून पहिल्या अध्यायातील एका पृष्ठाचे छायाचित्र व वाचन वाचकांपुढे ठेवीत आहे.

३४. वरील २४ प्रमाणे. प्रस्तावना पृ. ११. ३५. वरील दोन प्रमाणे. पृ. २२४ ३६. सार्थ ज्ञानेश्वरी, सं. शं. वा. दांडेकर, स. १९५३, संहिता पृ. ८२६. ३७. श्रीज्ञानेश्वर महाराज, चरित्र आणि ग्रंथविवेचन, ल. रा. पांगारकर, शके १८३४, पृ. २०४. ३८. वरील १७ प्रमाणे. पृ. २०. ३९. वरील १ प्रमाणे. पृ. ८. ४०. वरील २३ प्रमाणे. पृ. १०.

हां जि मार्गीं चालतां। पुढां सांहु जाला अवचिता। तो तव चुकवितां। लाभु आथि ॥ ३८ ॥
अखता प्रकाशु सांडवा। मग अंधकूपु आश्रावा। तरि तेथें कवणु देवा। लाभु सांगै ॥ ३९ ॥
कां समोर आणि देखौनि। जरि न वचिजे ऽसंडौनि। तरि क्षणा एका कवळुनि। जाळुं शके ॥ ४० ॥[1]
॥ श्लोकु ॥ कथं न ज्ञेयमस्माभिः पापादस्मान्निवर्त्तितुम्[2]। कुळक्षयकृतं दोषं प्रपश्यद्भिर्जनार्दन ॥ ३९ ॥
॥ टिका ॥ तैसें दोष हे मूर्त्त। आंगीं वाजां असति पांत। हें जाणतांहिं केवि एथ। प्रवर्त्तावें ॥ ४१ ॥[3]
ऐसें पार्थु तिये अवसरिं। म्हणे देवा अवधारीं। एया कल्मषाची थोरी। सांगेन तुज[4] ॥ ४२ ॥
॥ श्लोकु ॥ कुळक्षये प्रणश्यंति[5] कुळधर्माः सनातनाः[6]। धर्मे नष्टे कुळं कृत्स्नमधर्मोऽ[7]भिभवत्युत ॥ ४० ॥
॥ टिका ॥ जैसें काष्टं काष्ट मथिजे। तेथ वह्नि एकु उपजे। तेणें काष्टजात जाळिजे। प्रज्वळलेनि ॥ ४३ ॥
॥ तैसा गोत्रिं चि परस्परें। जरि वधु घडे मत्सरें। तरि तेणें महादोषे घोरें। कुळ चि नाशे ॥ ४४ ॥
म्हणौनि एणें पापें। वंशाजुधर्मु लोपे। मग अधर्मु चि अरोपे। कुळामाझि ॥ २४५ ॥
॥ श्लोकु ॥ अधर्माभिभवात्कृष्ण[8] प्रदुष्यंति[9] कुळस्त्रियः[10]। स्त्रीषु दुष्टासु वार्ष्णेय जायते वर्णसंकरः[11] ॥ ४१ ॥
॥ टिका ॥ एथ सार[12] विचारावें। कवणें काए आचारावें[13]। आणि विधिनिषेध आ

१. चुकीने लिहिलेला ३९ हा ओवीक्रमांक खोडून लगेच पुढे ४०. २. 'तुं' आहे. ३. ओवीक्रमांक ४० लिहिला तो चुकीचा. श्लोकक्रमांकापुढचा आकडा लिहिल्याने ही चूक. त्यामुळे २४५ पर्यंत ओवीक्रमांक चुकत गेले आहेत. ४. राजवाडे प्रतीत ही ओवी नाही. ५. 'प' दिसतो. ६. 'स' पुढचा काना खोडला. ७. अवग्रह चिन्ह नाही. ८. 'कृ' आहे. ९. 'ख्यं' आहे. १०. 'ळ' आहे. ११. 'ष्ट' आहे. १२. 'सा'च्या मागे उलटे काकपद काढून खालच्या समासात 'सावा' म्हणजे 'सार'ची 'सारासार' अशी दुरुस्ती. १३. 'चा' चा काना खोडला.

॥ लेख समाप्त : प्रा. पां. ना. कुलकर्णी ॥

॥ ज्ञानदेवांचे आत्मनिवेदन ॥

ज्ञानदेवांचे व्यक्तिमत्त्व अद्वैतानुभवाने ओतप्रोत भरले आहे. त्यांच्या अभंगांतून व 'ज्ञानेश्वरी'तून या गोष्टीचा प्रत्यय येतो. ज्ञानदेव 'ज्ञानेश्वरी'च्या विवेचनाच्या ओघात कधी कधी आत्मनिवेदनही करतात. वस्तुतः ज्ञानदेव स्वतःच्या चरित्राविषयी वा स्वतःच्या जीवनाविषयी कधीही फारसे बोलत नाहीत. त्यांचे चरित्र व त्यांची जीवनकथा आपल्याला उपलब्ध होते, ती नामदेवांनी लिहिलेल्या त्यांच्या 'आदी', 'तीर्थावळी' व 'समाधी' यासारख्या चरित्रात्मक अभंगांतून. अभंगांतून ज्ञानदेवांचे जीवन प्रतिबिंबित झाले असते, तर ते वाचकांना स्वाभाविकच वाटले असते, पण तसेही झाल्याचे आढळत नाही. त्यांचे भावजीवन मात्र त्यांच्या अभंगांतून पूर्णपणे प्रतिबिंबित झाले आहे. त्यांचे हे भावजीवन म्हणजे एका साधकाच्या व सिद्धाच्या आत्मिक अवस्था होत. एका अर्थाने लौकिक शब्दांतून पारलौकिक अनुभवच त्यातून ओसंडत असल्याचे आपल्या प्रत्ययास आल्याविना राहात नाही.

ज्ञानदेव 'ज्ञानेश्वरी'त देखील कधीमधी आपल्याशी बोलत असल्याचे जाणवते. 'ज्ञानेश्वरी'च्या प्रारंभी व शेवटी ते काहीसे विस्ताराने बोलतात आणि म्हणूनच 'ज्ञानेश्वरी'चा प्रारंभ आणि 'ज्ञानेश्वरी'चा शेवट हे दोन्ही भाग अत्यंत लक्षात घेण्याजोगे आहेत. 'ज्ञानेश्वरी'चा प्रारंभ व शेवट हे दोन्ही भाग 'ज्ञानेश्वरी'च्या मूळ गाभ्याशी अत्यंत एकरूप झाले आहेत. ते मूळ ग्रंथाचा एक भाग असावेत, असे वाटण्याइतपत हे एकरूपत्व आहे.

या दोन्ही भागांच्या व्यतिरिक्त ज्ञानदेव 'ज्ञानेश्वरी'त स्वतःविषयी बोलत नाहीत, असे नाही. प्रसंगपरत्वे ते जरूर बोलतात. गुरुमहिमा

अनुक्रमणिका



प्रतिपादन करण्याचा प्रसंग आला की ज्ञानदेवांतील अनन्य श्रद्धा बाळगणारा शिष्य प्रकट झाल्याविना राहात नाही. यासंबंधीची उदाहरणे 'ज्ञानेश्वरी'च्या अनेक अध्यायांच्या प्रारंभीच्या गुरुस्तवनाच्या ओव्यांतून देता येतील. तथापि तेराव्या अध्यायातील गुरुमाहात्म्यवर्णन व सोळाव्या अध्यायाच्या प्रारंभीचे गुरुवरील चित्सूर्याचे रूपक ही या संदर्भातील मनाला वेध लावणारी उदाहरणे होत.

'ज्ञानेश्वरी'च्या प्रारंभीचे पहिल्या अध्यायातील ज्ञानदेवांचे हे आत्मनिवेदन विशेष लक्षणीय आहे असे मला वाटते. गणेशस्तवनाच्या निमित्ताने ज्ञानदेव शब्दब्रह्माच्या अन्तर्बाह्य स्वरूपाचे व वैशिष्ट्यांचे जे विवेचन करतात, त्यात व त्यांच्या शारदास्तवनात ज्ञानेश्वरीच्या रचनेमागील प्रयोजनाच्या पाऊलखुणा कशा उमटल्या आहेत याचा विचार मी एका स्वतंत्र लेखात करणार आहे. म्हणून येथे त्याचा विचार करीत नाही. गणेश व शारदा यांच्या स्तवनानंतर ज्ञानदेव गुरुस्तवन करून 'आता अवधारा कथा गहन' असे म्हणून महाभारताचे माहात्म्य वर्णितात व 'भारतकमळपरागु गीताख्यु' प्रसंगच आपण का निवडला, याचे मर्म उकलून सांगतात. या सर्वच गोष्टींचा स्वतंत्रपणे परामर्श घेणे आवश्यक आहे, कारण त्यातून 'ज्ञानेश्वरी'च्या आकलनास उपयुक्त अशी मौलिक सामग्री उपलब्ध होते.

प्रस्तुत लेखात त्यापुढील क्र. ५६ ते ८४ पर्यंतच्या ज्ञानदेवांच्या आत्मनिवेदनाचा प्रामुख्याने विचार करावयाचे योजिले आहे. या २९ ओव्यांना ज्ञानदेवांचे 'आत्मनिवेदन' म्हणता येईल का? वरवर पाहता हा तर श्रोत्यांशी केलेला संवाद आहे. तथापि यात बोलताहेत ते केवळ ज्ञानदेवच. आणि ते स्वाभाविकच आहे. या श्रोत्यांशी ज्ञानदेव 'ज्ञानेश्वरी'त अनेक ठिकाणी बोलतात. कधी आपण विस्तार का केला ते सांगताना, कधी संक्षेप केला ते सांगताना, कधी मागे एखाद्या विषयाचा नुसता उल्लेख केला त्याची पुन्हा 'लावणी' करताना, कधी श्रोत्यांनी अवधान देऊन ऐकले म्हणून त्यांची भलावण करताना आणि कधी म्हणजे ग्रंथाच्या शेवटी–ग्रंथाची फलश्रुती अपेक्षिताना–'पसायदान' मागताना, ज्ञानदेवांच्या व्यक्तिमत्त्वाचे विविध पैलू त्यातून प्रकट होतात. ज्ञानदेवांचा विनय, त्यांचा आत्मविश्वास, त्यांची करुणा, त्यांचे प्रेम, त्यांची भक्ती, त्यांची व्युत्पन्नता आणि कलशवत् वंद्य अशी त्यांची परतत्त्वाशी एकरूप झालेली अद्वैतवृत्ती–त्यांचा 'अमृतानुभव'. त्यासंबंधी स्वतंत्रपणे विचार होणे आवश्यक असल्याने त्यांच्या या आत्मनिवेदनाच्या प्रारंभाचा विचार येथे केला आहे. एका वेगळ्या अर्थानेही हे आत्म-निवेदनच आहे. सामग्र्याने विचार करता, आत्म्याच्या यथार्थ स्वरूपाचे 'स्व'रूपाचे–हे विवेचनच आहे. आत्मनिवेदनानेच ज्ञानेश्वरीचा प्रारंभ होतो, व आत्मनिवेदनाने तिचा शेवटही होतो हे ज्ञानदेवांचे एक लक्षणीय वैशिष्ट्यच होय, असे मला वाटते; आणि म्हणूनच आत्मनिवेदनाचा हा जो प्रारंभ आहे, त्याचे स्वरूप न्याहाळण्याचा प्रयत्न केल्यास त्यातून 'ज्ञानेश्वरी'च्या आकलनास व ज्ञानदेवांच्या



व्यक्तिमत्त्वाच्या आकलनास साहाय्य होईल असे वाटते.

प्रत्यक्ष ग्रंथास प्रारंभ करण्यापूर्वी ज्ञानदेव म्हणतात की, शरद्ऋतूतील चंद्रकळेचे कोवळे अमृतकण चकोरपक्ष्याची पिले जितक्या हळुवारपणे वेचतात, तितक्याच हळुवारपणाने श्रोत्यांनी ही कथा 'अनुभवावयास' हवी. (क्र. ५६–५७) येथे ज्ञानदेवांनी 'अनुभवणे' हा शब्द अत्यंत कौशल्याने योजिला असून तेथेच, म्हणजे आपल्या निवेदनाच्या प्रारंभीच, ते 'आत्मानुभवा'चा किती सूचक निर्देश करून जातात याचे आश्चर्य वाटते. याच अनुभवाची अपूर्वाई ते पुढील ओवीत या शब्दांत सांगतात.

हें शब्देंविण संवादिजे । इंद्रियां नेणतां भोगिजे । बोलांआधीं झोंबिजे । प्रमेयासि ॥ १-५८ ॥

अत्यंत 'हळुवारपणे', अत्यंत नाजुकपणाने, हा अनुभव कसा घ्यावयास हवा, याचेही ज्ञानदेव क्र. ५९ आणि ६० या ओव्यांत अत्यंत समरसून वर्णन करतात. त्यासाठी त्यांनी ज्या प्रतिमांची योजना केली आहे त्यादेखील किती तरल, संवेदनक्षम आहेत, याचा प्रत्यय येतो. ज्ञानदेवांची ही अनुभवण्याची 'परी' (पद्धती) पाहिली की त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाचा एक नाजूक पदरदेखील उलगडला जातो. आत्म्याने स्वरूपाचा अनुभव घ्यायचा तो देखील अशाच पद्धतीने. पुढील संतांनी ज्ञानदेवांची 'एक तरी अनुभवावी' असे जे म्हटले, त्यातही ज्ञानदेवांच्या या तरल संवेदनक्षम मनाचाच शोध घेण्याचा एक प्रयत्न आहे, असे मला वाटते.

जैसें भ्रमर परागु नेति । परि कमळदळें नेला नेणति । तैसी परि आहे सेविती । ग्रंथीं इये ॥ ५९ ॥

कां आपुला ठाओ न संडिता । आळंगिजे चंद्रु प्रकटतां । हा अनुरागु भोगितां । कुमुदिनी जाणे ॥ ६० ॥

या ओव्यांतून 'अनुभव', आत्मानुभव, घेण्याच्या ज्ञानदेवांच्या 'हळुवार' प्रक्रियेची जशी प्रतीती येते त्याचप्रमाणे ज्ञानदेवांच्या संवेदनक्षम व्यक्तिमत्त्वाचीही प्रतीती येते. परतत्त्वाशी एकरूप होण्याची, अद्वैतत्वाशी 'सामरसीकरण' साधण्याची ज्ञानदेवांची ही पद्धत लौकिक असूनही खऱ्या अर्थाने 'अलौकिक'च नव्हे काय ?

या आत्मनिवेदनातील ज्ञानदेवांची सलगीही आपले मन वेधून घेते. श्रोते हे जाणते, सर्वज्ञ आहेत अशी भूमिका तर ज्ञानदेव आपल्या ग्रंथात वारंवार घेतात. या भूमिकेचा प्रारंभ पहिल्या अध्यायातील या आत्मनिवेदनात झाला आहे. अर्जुनाच्या पंक्तीत बसणारे हे 'जाणिते' श्रोते आहेत, तेव्हा त्यांना ज्ञानदेव अधिक ते काय सांगणार ? 'अवधान द्यावे' असेही ते अत्यंत संकोचाने म्हणत आहेत. वस्तुतः ज्ञानदेव पुढे जे सांगणार आहेत, ते काय या जाणत्यांना ठाऊक नाही ? त्यांचे वात्सल्यही ज्ञानदेवांना माहिती आहे.

“ जैसा स्वभावो मायबापांचा । अपत्य बोले जरी बोबडी वाचा । तरी अधीकचि तयाचा । संतोष आर्थी ॥
तैसा तुम्हीं मी अंगिकारिला । सज्जीनीं आपुला म्हणितला । तरी उणें सहजें उपसाहला ॥ प्रार्थू कायी ॥ ६४–६५ ॥

श्रोत्यांशी ज्ञानदेवांची ही सलगी हादेखील त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाचा एक विशेष होय. याच सलगीने ते संपूर्ण ग्रंथात श्रोत्यांशी बोलतात— अत्यंत स्नेहाने, प्रेमाने, आदराने, जिव्हाळ्याने. यात ते श्रोत्यांचा आपल्याविषयीचा जिव्हाळा व प्रेमही गृहीत धरताहेत. ज्ञानदेवांनी स्वीकारलेल्या या भूमिकेतच एक अपूर्व असे नाट्य आहे आणि त्या नाट्याचा प्रत्यय ‘ ज्ञानेश्वरी ’त जागोजाग आल्याविना राहात नाही. या सलगीतूनच त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वातील विनय प्रकट होत जातो, आणि म्हणूनच ज्ञानेश्वरीच्या शेवटी अठराव्या अध्यायात ज्ञानदेव श्रोते हे चंद्र असून वक्ता हा चंद्रकांतमणी आहे, असे ते का म्हणतात त्याचा उलगडा होत जातो.

मी गीतार्थ सांगू पाहात आहे, हा खरे तर माझा एक अपराधच आहे—

‘ परी अपराधु तो आणिक आहे । जे मी गीतार्थु कवळूं पाहे । ’

अशी भूमिका या आत्मनिवेदनात ज्ञानदेव जेव्हा घेतात तेव्हा मात्र श्रोत्यांनाही ते आश्चर्यचकित करून सोडतात. टिटवीने सागर गिळण्याचा प्रयत्न करावा तसेच हे झाले, नाही का ? भानूच्या तेजापुढे खद्योताचे तेज कसे टिकणार ? आकाशाला गवसणी घालण्यासाठी वस्तुतः आकाशाहून थोर व्हायला नको का ?

‘ आइका आकाश गिंवसावें । तरी आणिक त्याहूनि थोर होआवे ’

हे काय सांगण्याची आवश्यकता आहे ?

‘ जेथ वेडावती वेद । तेथ अल्प मी मतिमंद । काई होये ?

पण हे सर्व खरे असले तरी मी हे सर्व करायला प्रवृत्त झालो याचे एक वेगळेच कारण आहे, असे म्हणून ज्ञानदेव पुन्हा या साऱ्याचे श्रेय आपल्या गुरूकडे देतात. ते म्हणतात, येथे मला एक भक्कम, ‘ सानुकूळ ’ आधार आहे. तेवढ्या बळावर तर मी उभा आहे—

एथ एक असे आधारू । तेणेंचि बोलें मी सधरू । सानुकूळ श्रीगुरू । ज्ञानदेवो म्हणे ॥ ७५ ॥

आपल्या गुरूबद्दलची अतीव श्रद्धा— ही ज्ञानदेवांच्या व्यक्तिमत्त्वाची एक तेजस्वी कडा आहे. याचा प्रत्यय ‘ ज्ञानेश्वरी ’त जागोजाग येतो. विशेषतः तेराव्या व सोळाव्या अध्यायांत येतो, याचा उल्लेख यापूर्वीच केला आहे. आणि गुरुकृपेच्या जोडीला आपल्याला संतकृपाही लाभली

आहे असेही ते त्यापुढील ओवींत म्हणतात. संतकृपेचा हा दीपक या वाटचालीत आपल्याला योग्य ते साहाय्य करील म्हणून तर आपण हे साहस केले, असे जेव्हा ज्ञानदेव म्हणतात तेव्हा त्यांनीच पुढे सोळाव्या अध्यायात दैवी संपत्तीत वर्णिलेल्या अमानित्वाचे मूर्तिमंत उदाहरण म्हणजे ज्ञानदेवच होत, हे आपल्याला सातत्याने जाणवू लागते. याच संदर्भात त्यांनी परीस आणि कामधेनू यांचे जे दृष्टान्त दिले आहेत ते सद्गुरू व संत यांच्या माहात्म्याप्रमाणेच– किंबहुना त्यापेक्षाही अधिक–ज्ञानदेवांच्या महात्मतेवर प्रकाश टाकतात. ते म्हणतात—

लोहाचे कनक होये । हे सामर्थ्य परिसींच आहे । की मृतही जीवित लाहे । अमृतसिद्धी ॥ ७७ ॥

जयातें कामधेनु माये । तयासी अप्राप्य कांहीं आहे ? म्हणौनि मी प्रवर्तों लाहें । ग्रंथीं इये ॥ ७९ ॥

असे म्हणत म्हणत ज्ञानदेव श्रोत्यांकडेही आपल्या या रचनेचे श्रेय देऊ लागतात आणि म्हणू लागतात की तुम्हीच अवधान द्या आणि–

न्यून तें पुरतें । अधिक तें सरतें । करूनि घ्यावें तुमतें । विनवितु असें ॥ ८० ॥

आणि त्याहीपुढे जाऊन आपण केवळ कळसूत्री बाहुलीसारखे आहोत, खरे सूत्रधार तर श्रोतेच होत, असे म्हणू लागतात तेव्हा मात्र त्यांचा हा पराकोटीचा विनय पाहून नतमस्तक व्हावेसे वाटते. ते म्हणतात,

आतां देइजो अवधान । तुम्ही बोलविल्या मी बोलेन । जैसें चेष्टे सूत्राधीन । दारूयंत्र ॥ ८१ ॥

अशा प्रकारे आपण ‘ अनुग्रहीत ’ असून ‘ साधूंचे निरूपित ’ असल्याने आपल्याकडून ईप्सित कार्य सिद्ध होईल, असा आत्मविश्वासही ते व्यक्त करतात.

ज्ञानदेवांचे हे आत्मनिवेदन म्हणजे त्यांनी श्रोत्यांशी केलेला हृदयसंवाद आहे. या आत्मनिवेदनाचे ‘ ज्ञानेश्वरी ’च्या आकलनाच्या संदर्भात एक महत्त्वाचे स्थान आहे. त्यातून ज्ञानदेवांच्या व्यक्तिमत्त्वातील विविध कडा उजळून निघतात, प्रकाशमान होतात. अद्वैतानुभव घेण्याची त्यांची प्रवृत्ती व पद्धती, त्यांचे संवेदनक्षम मन, त्यांचे अमानित्व, त्यांचा विनय, त्यांची गुरुभक्ती, संतांबद्दलची श्रद्धा, श्रोत्यांशी त्यांनी केलेली सलगी व त्यातून प्रकट होणारा जिव्हाळा या सर्वांचे मनोज्ञ दर्शन त्यांच्या या आत्मनिवेदनात घडते. ‘ ज्ञानेश्वरी ’चे अध्यायामागून अध्याय उलगडत गेले की विवेचनाच्या ओघात नकळत येणारे हे आत्मनिवेदन ज्ञानदेवांच्या व्यक्तिमत्त्वाला अधिकाधिक उजाळा देत जाते, आणि त्यातून एक अलौकिक, तेजस्वी व्यक्तिमत्त्व रूप घेऊ लागते, साकार होऊ लागते.

॥ लेख समाप्त : डॉ. यू. म. पठाण ॥

॥ मध्ययुगीन धर्मसाधना आणि ज्ञानेश्वरांचे नवयुगप्रवर्तन ॥

मध्ययुगीन महाराष्ट्रामध्ये भक्तिमार्गाची स्थापना करून ज्ञानेश्वरांनी महाराष्ट्राच्याच काय पण साऱ्या भारताच्या सांस्कृतिक–धार्मिक जीवनात एका नव्या युगाचा प्रारंभ केला. ज्ञानेश्वरांचा भक्तिविचार वैदिक मंत्रसाधनेहून तर भिन्न आहेच, पण शिवाय मध्ययुगात सर्वव्यापी बनलेल्या तंत्रप्रधान धर्मसाधनेहून आणि रामानुज, मध्व, निंबार्क आदी आचार्यप्रणीत भक्ति-साधनेहूनही भिन्न आहे. भक्तिविचाराला ज्ञानेश्वरांनी अगदी नवा अर्थ प्राप्त करून दिला. यासाठीच त्यांच्या कार्याचे वर्णन आध्यात्मिक-धार्मिक क्षेत्रातील नवयुगप्रवर्तन या शब्दांनीच करावे लागेल. मध्ययुगीन भारतात, विशेषतः उत्तर-पूर्व भारतामध्ये धर्मसाधनेला जे अतिशय विकृत स्वरूप आले होते त्यापासून धर्म-संस्कृतिविचाराची मुक्तता करून शुद्ध नैतिक आणि मानवतावादी पायावर त्यांची उभारणी करण्याचे कार्य ज्ञानेश्वरांनी केले. उच्चवर्णीयांची यज्ञयागादी कर्मकांडे आणि सर्वसामान्य समाजामध्ये प्रस्थापित होऊ लागलेल्या ग्राम्य अध्यात्म-कल्पनेवर अधिष्ठित अशी गूढ धर्मसाधना यांपासून समाजाला मुक्त करून, स्त्री-शूद्रांसह सर्व पददलित समाजाला सामाजिक कर्तव्यपरि-पूर्तीच्या परिघातच आत्मोन्नतीचा सहज-सुलभ मार्ग उपलब्ध करून द्यावा आणि व्यक्तिगत जीवनामध्ये आत्मिक समाधान प्राप्त करून घ्यावे या हेतूने मूळ भक्तिविचार प्रवृत्त झाला होता. पण मध्ययुगात भक्तिविचारच विकृत आणि पंथनिविष्ट (sectarian) आचार-विचारांच्या चौकटीत अडकून पडला. एका बाजूला यज्ञकल्पनेचा प्रभाव आणि दुसऱ्या बाजूला न्यास, मुद्रा, वषट्कार इ. तांत्रिक उपचार यांच्या जंजाळात सापडलेला नारायणीय वैष्णव भक्तिमार्ग हे याचे उत्कृष्ट उदाहरण होय. रामानुज, मध्वाचार्य, चक्रधर हे शुद्ध भक्तिमार्गाचे पुरस्कर्ते होते. पण

याही भक्तिपंथांमध्ये भक्तीला कठोर सांप्रदायिक स्वरूप प्राप्त झाले. या सर्व विकृती आणि कठोर सांप्रदायिकता यापासून भक्तिविचाराची मुक्तता करून त्यामध्ये नवा आशय ओतण्याचे कार्य ज्ञानेश्वरांना करावयाचे होते. गेल्या दोन-अडीच हजार वर्षांमध्ये भारतातील धर्मसाधनेचा जो विविध रूपांनी आविष्कार झाला त्यांमध्ये जैन, बौद्ध, शैव, वैष्णव, देवी उपासक, गाणपत्य, सौर इ. पंथांचा प्रामुख्याने समावेश होतो. वैदिक आर्यसंस्कृती आणि आर्यपूर्व सिंधु-संस्कृती यांचा समन्वय घडवून आणण्याची सार्वत्रिक प्रवृत्ती या काळात दिसून येते. किंबहुना असेही म्हणता येईल की, या काळातील हिंदू समाजाच्या धर्मकल्पनेचा विकास म्हणजे वैदिक आर्यांच्या यज्ञप्रधान धर्मकल्पनेच्या आवरणाखाली विकास पावलेली आर्यपूर्वांची मंत्र-तंत्र-योगप्रधान साधनापद्धतीच होय. विशिष्ट सामाजिक परिस्थितीत रूढ झालेले आचारविधी, त्यांची सामाजिक उपयुक्तता नाहीशी झाल्यानंतर धार्मिक आचारविधींच्या रूपाने मागे राहतात. कालांतराने त्यांना विकृत स्वरूप प्राप्त होते; आणि हे विकृत स्वरूप लाभलेले आचारविधी संस्थात्मक धर्माचे प्रधान अंग बनतात. मध्ययुगीन भारताचे निरीक्षण केल्यास याच गोष्टीचा प्रत्यय येतो.

वैदिक धर्मातील यज्ञयागादी कर्मकांडे आणि आर्यपूर्वांची मंत्रतंत्रात्मक लिंग-योनिपूजा यांमागील यात्वात्मक श्रद्धांचा लोप होऊन या विधींना विकृत धर्माचरणाचे रूप प्राप्त झाले. बौद्ध धर्मातील उदात्त तत्त्वांची प्रेरणा लुप्त होऊन तो अवनतीच्या मार्गावर वाटचाल करू लागला. महायान पंथातून वज्रयान तंत्रमार्गाचा उदय झाला. योग आणि किमया यांच्या आश्रयाने हिंदू तांत्रिकांनी शिवशक्ति-उपासना लोकप्रिय केली. भागवतांच्या वैष्णवधर्माला राधाकृष्णांच्या उपासनेचे स्वरूप आले. वैचारिक क्षेत्रातील सर्जनशीलतेचा जवळजवळ लोप झाला होता. त्याच त्या विषयावरील टीका, भाष्ये, वार्तिके यांतच विचारवंतांची बुद्धिमत्ता खर्ची पडू लागली. या कालखंडात जी दर्शने निर्माण झाली ती निव्वळ बौद्धिक सृष्टीत विहार करणारी असून त्यांच्यामागे कोणतीही सामाजिक प्रेरणा नव्हती.

दक्षिण भारतामध्ये अळवार संतांच्या काळानंतर वैष्णव धर्माने ब्राह्मणधर्माच्या पुनरुज्जीवनाचेच कार्य केले. कर्मठ आचारधर्म हेच वैष्णवांचे वैशिष्ट्य बनले आणि भक्तिमार्गाच्या मूळ उद्दिष्टावरच प्रहार झाला. एका बाजूला बौद्ध-शाक्त शैवांचा वामाचार आणि दुसऱ्या बाजूला सामाजिक जीवनापासून दूर गेलेल्या वैष्णवांचा कर्मठपणा यांच्या कैचीत सापडलेल्या समाजाला सर्वांगीण अधःपाताशिवाय दुसरे भवितव्यच नव्हते. या परपुष्ट धर्मसंस्था जगविण्यासाठी लाखो लोकांचे उत्पादक श्रम खर्ची पडत होते. असंख्य तरुण मठ-विहार-मंदिरातील भोगवादी जीवनाकडे आकृष्ट होऊ लागले होते. या सर्व घटनांचे अत्यंत भेदक असे वर्णन हॅवेलच्या ' हिस्ट्री ऑफ आर्यन रूल इन इंडिया ' या ग्रंथात

वाचावयास मिळते. बौद्धांच्या मठविहारसंस्कृतीच्या दुष्परिणामांचे वर्णन केल्यानंतर हिंदुसमाजाकडे वळून तो म्हणतो : “ It was a time when Hindu monarchs vied with each other in the magnificence and number of the temples...and when hundreds of thousands of skilled artisans were diverted from ordinary industrial pursuits to the pious labour of elaborating the establishment of the temple. Service in stone, bronze, precious metals and costly fabrics. ” भारताच्या सर्वांगीण अधःपाताला याच काळात प्रारंभ झाला हे लक्षात ठेवण्याजोगे आहे.

अशा या सर्वांगीण अधःपाताच्या पार्श्वभूमीवर ज्ञानेश्वरांच्या सांस्कृतिक-धार्मिक नवयुगप्रवर्तनाचे अवलोकन करणे अत्यंत उद्बोधक ठरणारे आहे.

ज्ञानदेवपूर्व धर्मसाधना

सर्वव्यापी तंत्रसाधना हा या युगातील धर्मसाधनेचा सर्वांत महत्त्वाचा विशेष होय. तंत्रसाधनेवरील ग्रंथ कितीही उत्तरकालीन (चौथ्या शतकानंतरचे) असले तरी ही साधना अतिप्राचीन आहे. प्राथमिक मानवाच्या श्रद्धेमध्ये या साधनेचा उद्गम दाखविता येतो. फ्रेजर, ब्रिफॉ यांसारख्या मानववंशशास्त्रज्ञांनी याविषयी निर्णायक पुरावा उपलब्ध करून दिला आहे. तंत्रसाधनेचे मूळ यात्वात्मक स्वरूप कोणते असावे, या साधनेचे मूळ प्रयोजन काय असावे यासारखे प्रश्न अत्यंत महत्त्वाचे आहेत; परंतु प्रस्तुत संदर्भात या प्रश्नांचा साकल्याने विचार करणे शक्य नाही. तंत्रग्रंथांमध्ये या साधनेविषयी जी माहिती मिळते त्या माहितीच्या आधारेच प्रामुख्याने या साधनेचे मध्ययुगात रूढ असलेले स्वरूप विचारात घेऊ.

तंत्रामध्ये स्त्रीला मध्यवर्ती स्थान आहे. तांत्रिकांच्या मते विश्वाचे निर्मितिकेंद्र स्त्रीरूप असल्याने त्या विश्वतत्त्वाचे मानवी प्रतीक म्हणजे स्त्री ही त्यांच्या दृष्टीने पूजनीय आहे. ‘स्त्रीपूजा’ या शब्दाला तंत्रसाधनेत विशिष्ट अर्थ आहे. तांत्रिक परिभाषेत या विधीला ‘लतासाधना’ असे नाव आहे. लतासाधना म्हणजे स्त्रीच्या जननेंद्रियाची पूजा. भूमिपूजेचाच हा सहभावात्मक विधी आहे. भूमी वनस्पतींना जन्म देते, स्त्री मानवाला जन्म देते. या दोन क्रियांमधील साधर्म्य पाहूनच प्राथमिक मानवाने लतासाधनेचा यात्वात्मक विधी कल्पिला असला पाहिजे. आसाममधील सुप्रसिद्ध कामाख्या मंदिरातील देवीची मूर्ती म्हणजे विश्वमातेचे योनिशिल्पच आहे. जगन्मातेचे शाकांबरी हे एक नाव आहे.



मार्कंडेय पुराणातील देवी माहात्म्यात स्वतः देवीनेच पुढ... काढले आहेत. "हे देव हो, जीवनावश्यक अशा वनस्पतिसृष्टीच्या साहाय्याने मी सर्व विश्वाचे धारणपोषण करेन; पर्जन्यकालात ही वनस्पतिसृष्टी माझ्या देहातूनच उत्पन्न होईल (आत्मदेहसमुद्भवा), आणि यामुळेच मला शाकांबरी हे नाव प्राप्त होईल." देवीच्या या उद्गारात भूमाता आणि जगन्माता यांचे साम्य उत्कृष्टपणे कल्पिले आहे. या कल्पनेला आधारभूत असे एक प्रतीकशिल्प सिंधू संस्कृतीच्या उत्खननात सापडले आहे. या शिल्पात खाली डोके वर पाय अशी एक नग्न स्त्री आहे. या स्त्रीच्या जननेंद्रियातून एक झाड उगविल्याचे दाखविले आहे. देविमाहात्म्यातील शाकांबरी देवीचेच हे शिल्प असावे काय ? या वैश्विक निर्मितिक्रियेशी सहभाव साधण्यासाठी प्राथमिक मानवाने स्त्रीच्या जननेंद्रियाची पूजा सुरू केली असावी. हीच लतासाधना ! यालाच 'वामाचार' असेही नाव आहे. तांत्रिकांच्या साधनेतील यापुढील अवस्था म्हणजे स्त्री-पुरुषसंयोग अथवा शिव-शक्तिसामरस्य ! विश्वाची निर्मिती प्रकृति-पुरुष अथवा शिव आणि शक्ती यांच्या संयोगातून झाली आहे. या वैश्विक कामभावनेशी सहभाव साधण्यासाठी मानवाने विधियुक्त कामाचार (कामयज्ञ) आचरिला पाहिजे. विश्वचक्राची गतिमानता या सहभावात्मक कामसाधनेवर अधिष्ठित आहे. ही कामसाधना तांत्रिकांच्या मते प्रतीकात्मक नाही. अनेक तंत्रग्रंथांमध्ये या साधनेचे अत्यंत तपशिलाने वर्णन केलेले आढळते. मध्ययुगात या उपासनेला मोक्षप्राप्तीचे साधन म्हणून जवळजवळ सर्व धर्मपंथांत मान्यता मिळाली. बौद्ध, शैव, शाक्त, गाणपत्य, वैष्णव या सर्वच पंथोपपंथांनी वामाचाराला आपल्या 'साधने'मध्ये मध्यवर्ती स्थान दिले. मध्ययुगातील धर्मसाधनेचे रहस्य सांगताना प्रो. ब्रिग्ज यांनी काढलेले पुढील उद्गार अगदी यथार्थ आहेत. "During many centuries preceding the 14th of our era, late Buddhist practice, especially in Bengal, was affecting the whole religious outlook. Both Shaivite and Vaishnavite movements were profoundly influenced by it. The high religious value of intercourse with women was more and more insisted upon. Romantic love for beautiful women was viewed as a path to release.... "

वरील उद्गारातील बौद्धांचा उल्लेख हा वज्रयानी बौद्ध संप्रदायाचा आहे. बौद्ध धर्मातील क्रांतिकारक तत्त्वांचा प्रभाव इ. स. च्या तिसऱ्या शतकानंतर कमी होऊ लागला. बुद्धाने निर्वाणकल्पनेचे तात्त्विक स्वरूप केव्हाही स्पष्ट केले नाही. उलट त्याने या विषयावरील तत्त्वचर्चा नेहमीच टाळलेली दिसते. बुद्धोत्तरकालात निर्वाण म्हणजे शून्य या कल्पनेपासून निर्वाण म्हणजे 'महासुख' येथपर्यंत या कल्पनेचा विकास झाला. वज्रयानी बौद्ध पंथाने या 'महासुख'प्राप्तीचा मार्ग म्हणून तंत्रसाधनेतील स्त्री-पुरुषसंयोगविधीचा पुरस्कार केला. तंत्रसाधनेतील या



स्त्री-पुरुषसंयोगविधीला वज्रयानी बौद्ध संप्रदायात 'प्रज्ञोपायविधी' ही संज्ञा आहे. शैवतंत्रात या विधीला शिव-शक्तिसामरस्य असे म्हणतात. प्रज्ञा (स्त्रीतत्त्व) आणि उपाय (पुरुषतत्त्व) यांच्या संयोगातून महासुखाची प्राप्ती होते. योगसाधनेच्याद्वारा शरीरांतर्गत 'स्त्री'तत्त्व जागृत करून विश्वात्मक स्त्रीतत्त्वाशी लय पावणे हे तांत्रिकांच्या एका संप्रदायाचे उद्दिष्ट आहे. परंतु बहुतेक अन्य संप्रदायांमध्ये अंतिम सत्याची निर्वाणाची-महासुखाची अनुभूती घेण्यासाठी 'महामुद्रे'च्या म्हणजे साक्षात योगिनीच्या आलिंगनसुखाचा आणि सामरस्याचा आस्वाद घेणे आवश्यक आहे असा सिद्धान्त प्रस्थापित झाला. वज्रयानी बौद्ध संप्रदायात याच सिद्धान्ताला अनुसरून पंचध्यानी बुद्धांची महामुद्रासहित जोड प्रतिमा तयार केली गेली. प्रज्ञोपायविधीमध्येच निर्वाणप्राप्ती आहे हे सत्य प्रस्थापित करण्यासाठी या पंथातील बौद्ध पंडितांनी शेवटी प्रत्यक्ष बुद्धावरच शस्त्र उचलले : "The son of Mayadevi Lord Buddha was the incarnation of **Upaya** and his wife Gopa that of **Prajna** and attained supreme Bliss (Mahasukha) of the nature of Nirwan in union with Prajna Gopa" 'बुद्धत्वम् योषित् योनिसमाश्रितम्' हे या पंथाचे ब्रीदवाक्य बनले.

या विवेचनातील बुद्ध आणि बौद्धधर्म याविषयीचा उल्लेख महत्त्वाचा नाही. कारण "तंत्रसाधना ही मुळात हिंदूही नाही आणि बौद्धही नाही. भारताच्या धर्मेतिहासात अतिप्राचीन काळापासून वाहात आलेला हा एक अंतःप्रवाह आहे." मध्ययुगात विविध धर्मपंथांच्या आश्रयाने हा अंतःप्रवाह निरनिराळ्या स्वरूपांत प्रगट झाला. शैव तंत्रात शिव आणि शक्ती, वैष्णव तंत्रात कृष्ण आणि राधा अथवा रास आणि रति आणि बौद्ध तंत्रात प्रज्ञा आणि उपाय अथवा वज्र आणि पद्म यांच्या संयोगाच्या परिभाषेत हा अंतःप्रवाह व्यक्त झाला. किमयाप्रधान तंत्रात पारा आणि अभ्रक यांचा रासायनिक संयोग हर आणि गौरी यांच्या वीर्य–रजसंयोगाच्या परिभाषेत प्रगट होतो. हर गौरीला म्हणतो : "हे देवी अभ्रक हे तुझे रजोबीज आणि पारद हे माझे वीर्य ! या दोहोंच्या संयोगाने दारिद्र्य आणि मृत्यू यांचा नाश होतो."

तांत्रिकांची ही स्त्री-पुरुषसंयोग कल्पना मुळात कोणत्याही धर्मातील पारलौकिक कल्पनांशी मुळीच संबंधित नव्हती. अतिप्राचीन काळापासून लोकजीवनामध्ये जे मंत्रतंत्रात्मक आचारविधी प्रस्थापित झालेले होते त्यांनाच मध्ययुगात विविध धर्म-संप्रदायांचा आश्रय मिळाला आणि यातूनच हिंदुतंत्र, बौद्धतंत्र, शैवतंत्र, वैष्णवतंत्र यासारखे संप्रदाय निर्माण झाले. वास्तविक पाहता तंत्रसाधना ही या सर्व धर्मपंथांचे जीवन व्यापून टाकणारी, प्राथमिक मानवाच्या आर्षश्रद्धेवर अधिष्ठित अशी यातुसाधना असावी. यामुळेच एका मोठ्या इतिहासपंडिताने या साधनेचे 'कॉस्मॉपॉलिटन रिलिजन' या शब्दात वर्णन केले आहे.



अनुक्रमणिका

तंत्रसाधना आणि योग यांच्या संबंधांचा वर अप्रत्यक्ष उल्लेख येऊन गेला आहे. तांत्रिकांची योगसाधना पातंजल योगाहून भिन्न आहे. तांत्रिक योग आणि पातंजल योग यांमधील शारीरिक क्रिया कदाचित एकच असतील. परंतु तांत्रिकांनी आपल्या उद्दिष्टाला अनुसरून संपूर्ण योगसाधनेचा स्वतंत्रच अर्थ लाविला आहे. विश्वाचें आदितत्त्व 'स्त्री' आहे. पिंडब्रह्मांड न्यायाने मानवी शरीरातही सात स्त्रीकेंद्रे आहेत. कुंडलिनी जागृतीने आणि षट्चक्रभेदाने मानवी देहातील स्त्रीत्व जागृत करून विश्वात्मक स्त्रीतत्त्वाशी लय पावणे हे तांत्रिक योगसाधनेचे उद्दिष्ट असते. काही तांत्रिकांच्या मते शरीरांतर्गत स्त्री-पुरुष तत्त्वांचा संयोग म्हणजेच शिवशक्तिसंयोग घडवून आणून अद्वैतानुभूती प्राप्त करून घेणे हेच योगसाधनेचे प्रयोजन आहे. परंतु तांत्रिकांमधील 'वामाचारी' पंथाचे उद्दिष्ट मात्र पहिलेच असते. डॉ. भांडारकरांसारख्या गेल्या पिढीतील श्रेष्ठ पंडिताने तांत्रिक योगसाधनेविषयी हाच अभिप्राय व्यक्त केला आहे. आचारभेदतंत्राने या दृष्टीनेच पुढील आदेश दिला आहे. "वामा भूत्वा यजेत् परम्" (वामा = स्त्री). तांत्रिकांच्या या 'स्त्री'तत्त्वाचा मध्ययुगीन धर्मसाधनेवर आणि भक्तिमार्गावर विलक्षण परिणाम झालेला आहे. मध्ययुगीन भक्ति-साधनेचे सर्व जीवन व्यापून टाकणाऱ्या 'मधुरा' भक्तिसंप्रदायाचा उद्गम याच 'स्त्री'तत्त्वसाधनेमधून झाला आहे.

तांत्रिक योगसाधनेमधील शरीरांतर्गत स्त्रीतत्त्व-पुरुषतत्त्व संयोगाला बाह्य सृष्टीतील स्त्री-पुरुष संयोगाची म्हणजेच शिवशक्तिसामरस्याची जोड मिळणे अपरिहार्य होते. शरीरांतर्गत अमूर्त स्त्री-पुरुष तत्त्वांचा संयोग घडवून आणण्यासाठी त्या तत्त्वांचे मूर्तरूप म्हणजे प्रत्यक्ष योगी आणि योगिनी यांचा संयोग या साधनेत आवश्यक ठरला. विश्वातील सर्व पुरुष हे शिवरूप आणि सर्व स्त्रिया या शक्तिरूप आहेत ही भूमिका स्वीकारल्यानंतर शिवशक्तिसामरस्याला मध्ययुगीन धर्मसाधनेत कोणते रूप प्राप्त झाले असावे हे समजणे फारसे कठीण नाही. "शंकरः पुरुषाः सर्वे स्त्रियः सर्वा महेश्वरी" असा आदेशच शिवपुराणात दिला आहे. (शि. पुराण, वायुसंहिताः उ. खं. अ. ४) अंतःस्थ स्त्रीतत्त्वाचे मूर्तरूप म्हणून योगसाधनेत प्रत्येक योग्याला साहाय्यभूत अशी एक योगिनी अथवा महामुद्रा आवश्यक असते याचे रहस्य वरील कल्पनेत आहे. वुड्रॉफ, हाइनरिच झिमर यासारख्या पाश्चात्त्य पंडितांनी याही साधनेचे आध्यात्मिक दृष्टिकोणातून केलेले समर्थन पाहून आश्चर्य वाटते. याउलट योगमार्गापासून दूर राहा असे आग्रहाने प्रतिपादन करणाऱ्या ज्ञानेश्वरांच्या समाजहितविषयक दूरदृष्टीचे साभिमान कौतुक वाटते. त्यांना तंत्रसाधनेतील हा लोकविलक्षण अद्वैतसिद्धीचा मार्ग अत्यंत धोक्याचा आहे हे स्पष्ट दिसत असले पाहिजे. संपूर्ण सामाजिक जीवन उद्ध्वस्त करणारा हा मार्ग आध्यात्मिकदृष्ट्यादेखील अनर्थकारक आहे याची त्यांना जाणीव असल्यामुळेच त्यांनी

मार्गाधारे वर्तावे । जग हे मोहरे लावावे । अलौकिका न होआवे । लौकिकाप्रती ।

असा स्पष्ट इशारा दिला आहे.

वैष्णवांची भक्तिसाधना आणि तंत्रमार्ग

उपनिषदोत्तर काळात सुरू झालेल्या वैचारिक आंदोलनातून ज्या नव्या सांस्कृतिक आणि धार्मिक विचारप्रणालींचा उदय झाला त्यांमध्ये महाभारतप्रणीत (–भगवद्गीता) भक्तिमार्गाला अतिशय महत्त्वाचे स्थान आहे. यज्ञसंस्कृतीचा लोप आणि विविध स्थानिक उपासनापंथांचा उदय हे या काळाचे वैशिष्ट्य होय. या प्रचंड परिवर्तनातील घटनांचे, वैचारिक संघर्षांचे संग्रथन करून नव्या युगाला मार्गदर्शन करण्याचे कार्य महाभारताने केले. या काळाचा सर्वश्रेष्ठ प्रतिनिधी श्रीकृष्ण हा होय. 'ब्राह्मण 'काळात यज्ञरूप बनलेला विष्णू यज्ञविरोधी भागवतधर्माचा प्रमुख देव बनला आणि थोड्याच अवधीत यज्ञाशी दूरान्वयानेही संबंध नसलेला श्रीकृष्ण विष्णूचा अवतार बनून नव्या युगाचा, नव्या धर्माचा प्रवर्तक ठरला. नव्या युगाच्या या दैवताचे व्यक्तिमत्त्व विविध धाग्यांनी गुंफले गेले आहे. अंधक वृष्णी–सात्वत जनांचा सांस्कृतिक नेता, वेदकालापासून इंद्र आणि यज्ञसंस्कृती यांचा विरोधक, स्थानिक कृष्णजनांचा सेनानी, मथुरा प्रदेशातील गोपाल–आभीर लोकांचा–नव्याने विकास पावू लागलेल्या कृषिसंस्कृतीचा प्रतिनिधी आणि शेवटी यज्ञविधीचे नव्या युगाला साजेसे संस्करण करून लोकसंग्रहपर कर्ममार्गालाच भक्तीचे अधिष्ठान प्राप्त करून देणारा गीतोपदेष्टा श्रीकृष्ण अशा विविध रंगांनी आणि वैचारिक धाग्यांनी श्रीकृष्णाचे व्यक्तित्व घडविले गेले आहे. भगवद्गीतेच्या आधारे श्रीकृष्णाने फार मोठी सामाजिक-सांस्कृतिक परिवर्तनाची प्रक्रिया सुरू करून दिली. भौतिक मागासलेपणामुळे बहुजनसमाजाची ऐहिक उन्नती या काळात अशक्य होती. विश्वघटनेमागील कार्यकारणभावांचा शोध घेऊन निसर्गप्रकृती आपणाला अनुकूल करून घेण्याची प्रवृत्ती जोपर्यंत उदयाला आलेली नसते तोपर्यंत ऐहिक उन्नतीचा विचार गौणच राहतो. अशा अवस्थेत बहुजनसमाजाची मानसिक गुलामगिरी दूर करणे हे प्रत्येक धर्मसुधारणेच्या कालखंडातील प्रमुख कार्य होय. भक्तिमार्गाची स्थापना करून भगवद्गीतेने हेच कार्य केले. जन्मजात वर्णपद्धती आणि अदृष्टावर अधिष्ठित असा कर्मसिद्धान्त यांच्या दुष्टचक्रातून सुटण्याचा कोणताही मार्ग ब्राह्मणधर्माने बहुजनसमाजाला ठेवला नव्हता. अशा परिस्थितीत भगवद्गीतेने नवा मार्ग दाखवून वैचारिक कोंडी फोडिली. ज्ञानमार्ग विरुद्ध कर्ममार्ग (यज्ञकर्म) या संघर्षाला नवी कलाटणी देऊन समाजधारणेला आवश्यक अशा कर्तव्यकर्मांना भक्तीचे निष्ठारूप देऊन लोकसंग्रहपर कर्माला गीताप्रणीत भक्तिमार्गाने यज्ञकर्माची प्रतिष्ठा प्राप्त करून दिली. लुप्त होऊ लागलेल्या प्राचीन 'यज्ञ' कल्पनेचा उपयोग करून घेऊन त्याला नव्या तत्त्वाचे वाहन बनविले.



स्थानिक लोकजीवनातून येणाऱ्या मंत्रतंत्रात्मक आचारविधींचे शुद्धीकरण करून त्यांना शुद्ध कर्मभक्तीचे अधिष्ठान दिले आणि एका नव्या धर्म-संस्कृतियुगाचे प्रवर्तन केले. उत्तरकालात या कर्मयोगप्रधान भक्तिमार्गाचे एका बाजूने ब्राह्मणीकरण सुरू झाले आणि दुसऱ्या बाजूने तांत्रिकांच्या प्रभावाखाली नैतिक अधःपतन सुरू झाले.

सात्वत कुलात जो ऐकांतिक वासुदेवभक्तीचा मार्ग सांगण्यात आला आहे त्याला यज्ञधर्माचे स्वरूप देण्याचा प्रयत्न नारायणीय वैष्णव-धर्माने केला. भक्तिमार्गाच्या आश्रयाने यज्ञधर्माचे पुनरुज्जीवन करण्याचा हा प्रयत्न होता. विष्णुपुराणकारानेही हाच प्रयत्न केला. सर्वत्र विष्णूच्या भक्तीबरोबरच यज्ञधर्माचाही त्याने जोरदार पुरस्कार केला. यज्ञाच्याद्वारा विष्णूचेच यजन-पूजन होते म्हणून यज्ञधर्म हा कल्याणकारक आहे असे विष्णुपुराणकार आग्रहाने सांगतो.

ऋग्यजुःसामभिर्मार्गैः प्रवृत्तैरिज्यते ह्यसौ। यज्ञेश्वरो यज्ञपुमान् पुरुषैः पुरुषोत्तमः ॥

शुंग घराण्याच्या काळापासून ब्राह्मणधर्माचे पुनरुज्जीवन सुरू झाले. याच काळात श्रौतस्मार्तधर्माचे प्राबल्य पुन्हा वाढले. प्रत्यक्ष व्यवहारामध्ये जरी वैदिक यज्ञधर्माचे मूळ स्वरूपात पुनरुज्जीवन होणे शक्य नसले तरी या काळातील अनेक धर्मग्रंथांनी आणि पुराणांनी वैदिक यज्ञधर्माचा पुरस्कार सुरू केला. भक्तिमार्गाचे स्वरूपही वैदिक धर्माच्या संदर्भात बदलून टाकण्याचा अत्यंत जोराचा प्रयत्न या काळात झाला.

भागवत पुराणाने भक्तिमार्गाला आणखी एक वेगळीच दिशा दाखविण्याचा प्रयत्न केला. सात्वत वृष्णीजनांचा मूळ भक्तिमार्ग, 'ब्रह्म हेच एकमेव सत्य, नामरूपात्मक विश्व हा केवळ आभास' हा अद्वैत वेदान्त्यांचा वेदान्तविचार, श्रीकृष्णाची सगुणोपासना, तांत्रिकांची मंत्रोपासना, तांत्रिकांच्या 'स्त्री'तत्त्वापासूनच उद्भवणारा 'सखीभाव' अशा विविध विचारांचे संकलन भागवत ग्रंथामध्ये केलेले आढळते. मध्ययुगीन भक्तिसाधनेवर या पुराणाचा फार मोठा प्रभाव पडला आहे.

अशा प्रकारे भगवद्गीतेपासून भागवत पुराणापर्यंत विकास पावत गेलेल्या भक्तिमार्गावर मध्ययुगात तंत्रसाधनेचे कलम झाले आणि भारतातील अध्यात्मसाधनेचे वेगाने अधःपतन सुरू झाले.

पददलित समाजामध्ये जन्माला आलेल्या दक्षिण भारतातील अळवार संतांनी शुद्ध भक्तिमार्गाचा पुरस्कार करून सामाजिक जीवनात दलितांच्या दास्यमुक्तीचे फार मोठे आंदोलन सुरू करून दिले. परंतु अळवार संतांचा कालखंड संपताच भक्तीचे पुन्हा ब्राह्मणीकरण सुरू झाले. रामानुजांच्या काळापर्यंत अध्यात्मक्षेत्रातील उदारमतवाद टिकून राहिला, परंतु त्यांच्यानंतर श्रीवैष्णव धर्माला पुन्हा सांप्रदायिक स्वरूप प्राप्त





झाले. शुद्धभावनेचे माहात्म्य कमी होऊन नव्या प्रकारच्या कर्मकांडांचे प्रस्थ याही पंथात माजले; आणि भक्तिमार्गाला कर्मठ, सोवळे स्वरूप प्राप्त झाले. नालियार प्रबंधम् या तामीळ वेदाचे माहात्म्य कमी होऊन ब्रह्मसूत्रावरील भाष्यांचे आणि स्मार्त धर्माच्या पुनरुज्जीवनाचे युग सुरू झाले. पांडित्यपूर्ण टीका आणि भाष्ये यांमध्येच प्रतिष्ठा पावलेला आणि अर्थशून्य उपचारांनी आणि कर्मकांडांनी जड बनलेला वैष्णवधर्म समाजजीवनापासून दुरावला आणि ब्राह्मण समाजाच्या श्रेष्ठतेचे प्रतीक बनून निरनिराळ्या आचार्यांच्या मठात कडवे स्वरूप धारण करून प्रविष्ट झाला; आणि अशा तऱ्हेने अळ्वार संतांनी सुरू केलेल्या एका महान मुक्तिसंग्रामाची शोकांतिका झाली.

उत्तर-पूर्व भारतातील विकृत भक्तिसाधना

दक्षिण भारतातील भक्तिमार्गाच्या ब्राह्मणीकरणापेक्षा उत्तर आणि उत्तर-पूर्व भारतातील भक्तिसाधनेला जडलेली तंत्रसाधनेची विकृती अतिभयानक होती. भागवतादी पुराणग्रंथांतील राधाकृष्णांचा शृंगार हे या विकृतीचे उगमस्थान होय. भक्तीच्या उत्कटतेचे स्वरूप स्पष्ट करताना नारदांनी 'यथाव्रजगोपिकानाम्' या सूत्रात गोपींच्या सर्वस्वार्पणबुद्धीने केलेल्या प्रेमाचे माहात्म्य सूचित केले आहे. याही पुढे जाऊन भक्तीच्या विविध पायऱ्या सांगताना नारदांनी 'कांताभाव' या भक्तिप्रकाराचे श्रेष्ठत्व वर्णिले आहे. यातच पुढील विकृतीचे बीज रुजलेले आढळते. ब्रह्म-वैवर्तक पुराण आणि पद्मपुराण यांमध्ये कांताभावाचे विस्तृत वर्णन केलेले आहे. भक्ताने परमेश्वराला पती अथवा प्रियकर समजून स्वतःला पत्नी अथवा प्रेयसी कल्पावयाचे हा या भक्तिसाधनेचा विशेष होय. या कल्पनेचे मूळ आचारभेदतंत्राच्या 'वामा भूत्वा यजेत् परम्' या सूत्रात आहे. विश्वाचे आदितत्त्व स्त्री-रूप असल्याने या तत्त्वाशी लय पावण्यासाठी भक्ताने स्त्रीच बनले पाहिजे असा याचा अर्थ आहे. तांत्रिकांच्या या स्त्रीतत्त्वाचा वैष्णवांच्या 'राधा'भावाशी संयोग होऊन एक नवीच भक्तिसाधना मध्ययुगात उदयाला आली. राधेवर शक्ति-तत्त्वाचा आरोप करण्यात आला. तांत्रिक तत्त्वानुसार राधा ही महाकुंडलिनी शक्ती आहे. राधा आणि कृष्ण यांचे सामरस्य म्हणजे शिवशक्तिसामरस्यच होय. ब्रह्मवैवर्तक पुराणात राधेला 'मूलप्रकृती' म्हटले आहे. एकदा तांत्रिकांच्या शक्तिस्वरूपात राधा प्रकट होताच तांत्रिकांच्या वामाचाराला म्हणजे स्त्रीप्रधान आचाराला वैष्णव संप्रदायात अवकाश मिळाला. वैष्णवांचा राधाभाव अथवा सखीभाव म्हणजे तांत्रिकांचा स्त्रीभाव. साहजिकच तांत्रिकांची लतासाधना, अंतर्याग, बहिर्याग, योगसाधना या सर्वच साधना वैष्णवांच्या भक्तिमार्गात अवतरल्या. योग्याला ज्याप्रमाणे योगिनी अथवा महामुद्रा त्याप्रमाणे प्रत्येक वैष्णव साधकाला स्त्री-साहायक आवश्यक ठरली. यातूनच अत्यंत लोकविलक्षण अशा साधनेला उत्तर आणि पूर्व भारतात प्रारंभ झाला.



बौद्ध-शाक्त तांत्रिकांचा वामाचार आणि वैष्णवांचा वामाचार यांमध्ये कागताही तात्त्विक भेद नाही; तसा भेदच करावयाचा झाल्यास असे म्हणता येईल की, तांत्रिकांच्या व्यभिचाराचे–कामाचाराचे स्वरूप यांत्रिक बनले असावे, आणि वैष्णवांच्या प्रेमभक्तिकल्पनेमुळे ते काव्यमय आणि सौंदर्यसंपन्न बनले असावे; तंत्रमार्गामध्ये तत्त्वचिंतक पंडित आणि किमयागार निर्माण झाले; रसायन आणि वैद्यक यांची या मार्गात जोपासना झाली; तर वैष्णवांच्या साधनामार्गात जयदेवासारखे कवी निर्माण झाले; आणि १६ व्या शतकाच्या सुमारास तर शृंगारभक्तीचे साहित्यशास्त्र (रसशास्त्र) तयार झाले.

ना थ सं प्र दा य

मध्ययुगीन धर्मसाधनेच्या विचारात नाथसंप्रदायाला मध्यवर्ती स्थान द्यावयास हवे. सर्व देशभर संचार करणाऱ्या नाथ योग्यांनी या काळातील सर्व पंथोपपंथांवर आपला प्रभाव पाडलेला दिसून येतो. महाराष्ट्रातील महानुभाव, वारकरी, दत्त हे संप्रदायही या पंथाच्या प्रभावापासून दूर राहू शकलेले नाहीत. ज्ञानेश्वर तर स्वतःच आपण नाथपंथाचे अनुयायी असल्याचे सांगतात. कर्नाटकामध्ये लोकमानसात रुजलेल्या वीरशैव लिंगायत पंथावरही नाथसंप्रदायाचा प्रभाव आहे. अल्लमप्रभूंचा गोरक्षनाथाशी हठयोगावर मतभेद होऊन ते या पंथापासून स्वतंत्र झाले. अशा या सर्वव्यापी पंथाचे स्वरूप कोणते होते हे पाहिल्याशिवाय मध्ययुगीन धर्मसाधनेचे अवलोकन पूर्ण होऊ शकत नाही.

नवव्या शतकाच्या सुमारास वज्रयानी बौद्धपंथ भारतातून बाहेर गेला; परंतु जाताना आपली सर्व तांत्रिक वैशिष्ट्ये येथील धर्मजीवनात तो ठेवून गेला. या बाबतीत डॉ. दासगुप्तांनी पुढील उद्‌गार काढले आहेत : “It has been plausibly suggested that it (Buddhism) was not only fused with Shaktism and other Tantric cults, but also survived in the guise of such medieval Religious cults of Bengal as Nathism, Sahajiya, Avadhuts, Baul etc. ” नाथपंथ हा शैवमतानुयायी असला अगर सहजीय हे वैष्णव असले तरी वज्रयानी बौद्ध मताची अतिशय दाट छाया या पंथावर पडली आहे; किंबहुना शैव, शाक्त, वज्रयानी आणि वैष्णव या चार तंत्रपंथांचे संमिश्र स्वरूप म्हणजेच नाथ, सहज, अवधूत, बाउल हे पंथ होत. नाथपंथाचा आद्य मानवी सिद्ध मत्स्येंद्रनाथ हा कौलमताचा पुरस्कर्ता होता. आठव्या शतकात होऊन गेलेल्या डोंबी हेरुका नावाच्या वज्रयानी सिद्धापासून कौलमत सुरू झाले. सातव्या शतकातील वज्रयानी सिद्ध आचार्य सरहपाद यांच्यापासून मत्स्येंद्रनाथापर्यंत बौद्ध सिद्धपरंपरा अलीकडे उपलब्ध झाली आहे. इतरही अनेक पुराव्यांच्या आधारे नाथपंथाचा वज्रयानी बौद्ध संप्रदायाशी असलेला संबंध निर्विवादपणे सिद्ध करण्यात आलेला आहे.





नाथपंथाने तांत्रिक साधनेचे शुद्धीकरण केले असे जे सांगण्यात येते त्यातही फारसा अर्थ नाही. गोरक्षनाथाने काही मर्यादेपर्यंत तसा प्रयत्न केलाही असेल, परंतु ज्या पंथामध्ये योगसाधनेवर अधिष्ठित अशी कायासाधना मध्यवर्ती आहे तो पंथ वामाचारापासून निवृत्त होऊच शकत नाही. तांत्रिकांची देहसाधना अथवा कायासाधना हे एक स्वतंत्रच प्रकरण आहे. नाथपंथात या साधनेला अतिशय महत्त्वाचे स्थान आहे. गोरक्षशतक या अधिकृत ग्रंथातील पुढील श्लोक या पंथाच्या स्वरूपावर उत्तम प्रकाश टाकणारे आहेत :

" खेचरी मुद्रितं येन विवरं लंबिकोर्ध्वतः । न तस्य क्षरते बिंदुः कामिन्यालिंगितस्य च ॥
यावद् बिंदुस्थितो देहे तावन्मृत्युभयं कुतः । यावद्बद्धा नभोमुद्रा तावद् बिंदुर्न गच्छति ॥
चलितोऽपि यदा बिंदुः संप्राप्तश्च हुताशनम् । व्रजति ऊर्ध्वम् हृतः शक्त्या निरुद्धो योनिमुद्रया ॥
स पुनर्द्विविधो बिंदुः पांडुरो लोहितस्तथा । पांडुरं शुक्रमित्याहुर्लोहितं तु महारजः ॥
सिंदूरद्रवसंकाशं रविस्थाने स्थितं रजः । शशिस्थाने स्थितो बिंदुस्तयोरैक्यं सुदुर्लभम् ॥
बिंदुः शिव रजः शक्तिर्बिंदुं इंदु रजो रविः । उभयोः संगमादेव प्राप्यते परमं पदम् ॥ " (गो. श. ६९–७४)

ही सर्व परिभाषा वामाचारी योगातील आहे. नाथपंथाला हा मार्ग त्याज्य नव्हता. आध्यात्मिक साधनेत या योगमुद्रांना स्थान मिळणे याचाच अर्थ नाथपंथ या पद्धतीच्या प्रभावातून बाहेर पडलेला नव्हता. बिंदुपात टाळणे हे या योगसाधनेचे-कायासाधनेचे मूळ आहे. यासाठी प्रयोगच करून पाहावयास हवा. ' ...कामिन्यालिंगितस्य च ' असा स्पष्ट उल्लेखच आहे. कायासाधनेचा प्रारंभच बिंदुधारणक्रियेपासून होतो. ही क्रिया साध्य होण्यासाठी पारा आणि अभ्रक या रसायनांचा प्रयोग या साधनेत सांगितला आहे. कायासाधनेचे उद्दिष्ट कितीही आध्यात्मिक परिभाषेत सांगितलेले असो, शरीराचे अमरत्व सिद्ध करणे, याच देहात राहून सामरस्यानंद प्राप्त करून घेणे हेच या साधनेचे मध्यवर्ती उद्दिष्ट होय. षड्दर्शनामध्ये सांगितलेला मोक्ष देहपातानंतर मिळणारा असतो. कायासाधक तांत्रिकांना याच देही, याच जन्मी जीवन्मुक्ती हवी असते. रसार्णवतंत्रात याविषयी स्पष्ट कल्पना दिलेली आहे. पारा आणि अभ्रक यांची यासाठी योजना केलेली आहे. अर्थात रसायनापेक्षा शिवशक्तिसामरस्य हे अधिक फलदायी आहे हे निर्विवाद !

नाथसंप्रदाय हठयोगप्रधान तंत्रसाधनेचा पुरस्कर्ता होता याविषयी शंका बाळगण्याचे कारण नाही. ज्ञानेश्वरांवरून अगर निवृत्तिनाथांवरून नाथसंप्रदायाचे स्वरूप निश्चित करणे हे अनैतिहासिक तर आहेच, शिवाय वस्तुस्थितीचा विपर्यास करणारे आहे. मत्स्येंद्रनाथ हा योगिनी



कौलमताचा अनुयायी असून आसाममधील एका स्त्रीराज्यात जाऊन राहिला होता या दंतकथेमागील रहस्य तांत्रिकांच्या स्त्री-पुरुषसाधनेतच आहे. गोरक्षनाथाच्या ग्रंथातही कौलमताचे विवेचन आढळते. शरीरांतर्गत शक्तीचे शिवाशी सामरस्य घडवून आणण्याची जी योगक्रिया आहे तिचे व्यक्तरूप म्हणजे योगी–योगिनींचा प्रत्यक्ष संयोग. बहुतेक सर्व नाथयोगी आपल्याजवळ एक महामुद्रा बाळगतात. देहाचे अमरत्व बिंदुधारणक्रियेवर अवलंबून असते; आणि बिंदुधारणक्रियेची यशस्विता पडताळून पाहण्यासाठी महामुद्रेची आवश्यकता असावी हे स्वाभाविक आहे. गोरक्षनाथाने या साधनेचे शुद्धीकरण सुरू केले हे सांगत असतानाही 'सिद्धसिद्धान्तपद्धति' या गोरक्षनाथांच्या ग्रंथाला लिहिलेल्या प्रस्तावनेत डॉ. कल्याणी मलिक यांना या संप्रदायाचे तांत्रिक स्वरूप मान्यच करावे लागले आहे. गोरक्षनाथाने तांत्रिक साधनेत काही बदल घडवून आणिले आणि या मार्गाने सिद्धी प्राप्त करून घेणाऱ्या योग्यांचा मार्ग अधिक खडतर आणि उग्र बनविला एवढेच! यातूनच बिंदु-धारणयुक्त सामरस्य आणि वज्रोळी या क्रियांना या पंथात महत्त्व आले. 'हठयोगप्रदीपिका' या ग्रंथात या क्रियांचे विस्तृत वर्णन आले आहे. हा ग्रंथही नाथपंथाचा अधिकृत ग्रंथ मानला जातो. गोरक्षनाथाच्या नावावर असलेल्या 'गोरक्षपद्धति' या ग्रंथातील पुढील श्लोक गोरक्षनाथाच्या साधनापद्धतीवर उत्तम प्रकाश टाकणारा आहे :

" स्वेच्छया वर्तमानोऽपि योगोक्तैर्नियमैर्विना । वज्रोलिं यो विजानाति स योगी सिद्धिभाजनम् ॥
तत्र वस्तुद्वयं वक्ष्ये दुर्लभं यस्य कस्यचित् । क्षीरं चैकं द्वितीयं तु नारी च वशवर्तिनी ॥

मध्ययुगीन धर्मसाधनेबद्दल लिहिताना नाथपंथाविषयी प्रो. ब्रिग्ज यांनी काढलेले पुढील उद्गार अगदी यथार्थ आहेत हे मान्यच करावयास हवे. ते म्हणतात : "The Tantric element is predominent in the teachings of the Gorakhnathis. Both the Buddhists and the Shaivite Tantras have had their influence upon the beliefs and practices of the Sect. These have to do with the use of both magic and magic formulae and of **crotic ritual** in the effort to get into touch with super-normal existence, with cosmic powers."

सहजीय वैष्णवपंथ

वज्रयान बौद्ध संप्रदायाची ही एक शाखा आहे. बंगालमध्ये जयदेवापासून सुरू झालेल्या राधाकृष्णसंप्रदायाचा वज्रयानी बौद्ध संप्रदायाशी



संयोग होऊन या पंथाची उत्पत्ती झाली. सातव्या शतकातील वज्रयानी सिद्ध आचार्य सरहपाद हेच या संप्रदायाचे आद्य प्रवर्तक. बाराव्या शतकानंतर केव्हातरी या सहजसाधनेचा आणि वैष्णव भक्तीचा समन्वय होऊन एक नवा भक्तिसंप्रदाय उदयाला आला. ब्राह्मणांचे श्रेष्ठत्व, यज्ञयागादी कर्मकांडे, पूजाअर्चा, जप-जाप्य, व्रतवैकल्ये या सर्वांविरुद्ध सरहपादांनी बंड पुकारले. यामुळेच सहजीय वैष्णव धर्म हा बंगालमधील बहुजनसमाजाचा धर्म बनला. राज्यकर्त्यांच्या जुल्माविरुद्ध प्रतिकार करण्याचे एक शस्त्र असे क्रांतिकारक स्वरूप या पंथाला उत्तर काळात येऊ लागले होते. परंतु मध्ययुगातील तांत्रिक विकृतींनी सारे समाजजीवन पोखरून टाकिले. याउलट महाराष्ट्रातील संत चळवळीला एवढे क्रांतिकारक स्वरूप आलेले नसूनही ज्ञानेश्वर, एकनाथ, तुकाराम यांच्या शुद्ध नैतिक प्रेरणेतून परिपुष्ट झालेल्या भागवत धर्माने येथे एक अभूतपूर्व क्रांती घडवून आणली.

सहजीयांची योगसाधना ही तांत्रिकांच्या योगसाधनेतूनच विकास पावली आहे. शरीरांतर्गत 'स्त्री'तत्त्व जागृत करून स्वतःचे संपूर्ण व्यक्तित्व स्त्रीरूप बनविणे हे या साधनेचे एक अंग आहे. हा तांत्रिकांचा अंतर्याग होय. बहिर्यागात साधकाला स्त्रीच्या साहाय्याची आवश्यकता असते. सरहपाद, चंडीदास, रामानंद राय या साधकांनी या दुसऱ्याच मार्गाने साधना केली. तांत्रिकांच्या हठयोगातील इंद्रियदमन सहजीयांना संमत नाही. स्त्री-साधनेच्या द्वाराच कामजय आणि प्रेमसिद्धी प्राप्त करून घेण्याचा त्यांचा प्रयत्न असतो. स्वस्त्रीपेक्षा परस्त्री साधनेच्या दृष्टीने अधिक उपयुक्त! साधनेचा प्रारंभ रतिभावापासून होतो. रतिभावातून प्रेम, स्नेह, प्रणय, राग, अनुराग आणि शेवटी महाभाव हे उत्तरोत्तर उदात्त होत जाणारे भाव विकास पावतात. उत्तरकालीन संप्रदायवाङ्मयामध्ये या साधनेचे रसशास्त्रच (कामशास्त्र) तयार झाले. सहजीयांच्या स्त्रीसाधनेचे स्वरूप ध्यानात येण्यास एवढी माहिती पुरेशी आहे. मध्ययुगीन भारतात, विशेषतः पूर्व भारतात तांत्रिकांच्या जोडीने या साधनेचा प्रसार झाला होता. तांत्रिकांची लतासाधना, नाथयोग्यांची हटयोगसाधना, सहजीयांची स्त्रीसाधना आणि वैष्णवांची मधुराभक्ती यांचा अनिर्बंध प्रसार— आणि तोही मोक्षप्राप्तीचे साधन म्हणून झाल्यानंतर सामाजिक जीवनाला कोणती कळा आली असेल हे न सांगताही समजण्याजोगे आहे.

इ. स. च्या ८ व्या शतकापासून भारतातील धार्मिक आणि सांस्कृतिक जीवनामध्ये विकृत कल्पनांचे प्राबल्य सुरू झाले. यापूर्वी मंत्र-तंत्र-योग इ. साधना नव्हत्या असे नाही. पण महाभारतातील व्यापक धर्मकल्पनेने आणि विशेषतः भगवद्गीतेने शुद्ध भक्ती आणि ज्ञानोत्तर कर्मयोग यांचा पुरस्कार करून भारतीय समाजाला योग्य मार्गावर ठेवण्यात यश मिळविले. लोकसंग्रह, नैतिकता आणि सामाजिक स्थैर्य यांना मध्यवर्ती स्थान देऊन महाभारताने आणि भगवद्गीतेने भारतीय समाजाला या काळात मौलिक असे मार्गदर्शन केले. परंतु ८ व्या शतकाच्या

सुमारास भारतीय समाजाची पुन्हा सर्वांगीण पीछेहाट सुरू झाली. आतापर्यंत केलेल्या मध्ययुगीन धर्मसाधनेच्या अवलोकनावरून पुढील निष्कर्ष काढावयास हरकत नाही.

(१) समाजाच्या लौकिक जीवनामध्ये गतिमानता निर्माण करणारे भौतिक ज्ञान आणि नवे जीवनदर्शन उदयाला न आल्यामुळे भारतीय समाज त्याच त्या बातचक्रात फेऱ्या घेत राहिला. रसायन आणि वैद्यक या ज्ञानशाखांमध्ये तांत्रिकांनी लावलेले शोध गूढ आणि विकृत धर्मसाधनेमध्येच रुतून बसले. वैचारिक क्षेत्रात सर्जनक्षम प्रतिभेचा लोप होऊन त्याच त्या विषयावरील भाष्ये, वार्तिके, टीका यांचे युग सुरू झाले होते. बहुजनसमाजाला नवी आशा देणारा भक्तिमार्गही तंत्रसाधनेच्या विकृतीने पछाडला गेला.

(२) या धर्मसाधनेच्या-भक्तिसाधनेच्या मुळाशी कोणतीही सामाजिक प्रेरणा राहिली नव्हती.

(३) समाजधारणेला काही कमीत कमी नीतिमत्तेची, जीवनविषयक नैतिक मूल्यांची आवश्यकता असते याची जाणीवही या काळातील धर्मप्रवर्तकांना राहिलेली नव्हती.

(४) समाजधारणेला आवश्यक अशा लौकिक कर्मयोगाचे माहात्म्य कमी होऊन सर्व समाजच्यासमाज अनैतिक, असामाजिक आणि अनुत्पादक व्यवसायात गढून गेला. आत्मिक विकृतींनी पोखरलेला आणि भौतिक ज्ञानसाधनेत मागे पडलेला समाज अधःपाताच्या दिशेने वेगाने जावा यात आश्चर्य नाही. कोणत्याही संकटाचा प्रतिकार करण्याचे सामर्थ्यच या समाजात उरले नव्हते. वामाचारप्रधान तंत्रोपासना, लैंगिक विकृतींनी पछाडलेली आणि मंत्रसामर्थ्याने अलौकिक सिद्धी प्राप्त करून घेण्याच्या मागे लागलेली योगसाधना धर्मसाधनेला अनीतीचे आणि अनैसर्गिकतेचे केंद्र बनविणारे स्त्री-भावप्रधान भक्त्याचरण, ऐहिकाचा, सामाजिक जीवनाचा यत्किंचितही विचार न करणारी व्यक्तिनिष्ठ मोक्षसाधना, मठ-मंदिरातील विलासी संन्यस्त जीवनाचे आकर्षण, आणि शेवटी, व्रतवैकल्ये, पूजाअर्चा, ब्राह्मणभोजने यासारख्या कर्मकांड-प्रधान उपासनापद्धतीचे वाढते माहात्म्य यांनी भारतीय समाज पूर्णपणे विघटित झाला होता. कोणतीही पौरुषाची प्रेरणाच त्याच्या ठिकाणी राहिली नव्हती. सातव्या शतकानंतर अरबांची लाट येताच हा समाज वाळूच्या किल्ल्याप्रमाणे कोसळून पडला. भारताच्या इतिहासातील अंधकारयुगाला येथूनच प्रारंभ झाला हे इतिहाससिद्ध सत्य आहे. आध्यात्मिक सामाजिक जीवनातील विकृतीची ही लाट तेराव्या शतकात महाराष्ट्रात ज्ञानेश्वर-नामदेवांच्या भागवतधर्माने थोपवून धरली आणि भावी राष्ट्रीय व सामाजिक अभ्युदयाचा पाया घातला.

ज्ञानदेवांचे नवयुग-प्रवर्तन

" तुम्ही व्रतनियम न करावे । शरीराते न पीडावे । दूरी कोंही न वचावे । तीर्थासि गा ॥
योगादिकें साधनें । साकांक्ष आराधनें । मंत्र यंत्र विधानें । झणीं करा ॥
देवतांतरा न भजावे । हे सर्वथा कांही न करावें । तुम्ही स्वधर्मयज्ञीं यजावे । अनायासें ॥ ज्ञाने. ३-८९-९१

ज्ञानेश्वरांनी वरील ओव्यांमध्ये व्यक्त केलेले विचार मध्ययुगीन धर्मसाधनेच्या पार्श्वभूमीवर क्रांतिकारक वाटण्याजोगे आहेत. सातव्या-आठव्या शतकानंतर भारताच्या सामाजिक जीवनाला जडलेला विकृतीचा ज्वर हटविण्यासाठी समाजधारणेला आवश्यक अशा कर्मयोगाचा उतारा कोणीतरी थोर समाजहितचिंतक सत्पुरुषाने द्यावयास हवा होता. या युगातील सर्वच धर्मप्रवर्तकांचे डोळे योगसाधनेकडे आणि मोक्षप्राप्तीकडे लागलेले असल्याने लौकिक, सामाजिक जीवनाचे भानच कोणास राहिले नव्हते. अशा काळात ज्या थोड्या धर्मसुधारकांनी लोकजीवनाला योग्य वळण लावण्याचा प्रयत्न केला त्यांमध्ये ज्ञानेश्वरांचे स्थान फार मोठे आहे. लौकिक जीवन आणि धर्मसाधना यांमधील विरोध नाहीसा करून त्यांनी व्यक्तिनिष्ठ धर्मसाधनेला सामाजिक नीतिमत्तेचे अधिष्ठान प्राप्त करून दिले आणि मध्ययुगीन धर्मसाधनेच्या शुद्धीकरणाला प्रारंभ केला.

ज्ञानेश्वर नाथपंथीच होते; पण या पंथाच्या सांप्रदायिकतेचा स्वीकार न करता त्यांनी शुद्ध ज्ञानोत्तर कर्मभक्तीचा पुरस्कार केला यामध्ये त्यांचे वैशिष्ट्य दिसून येते. योग हा त्यांचा जिव्हाळ्याचा विषय. परंतु कोठेही ते योगाचा आग्रहाने पुरस्कार करताना दिसत नाहीत. सहाव्या अध्यायात पातंजल योगाचे विवरण करण्याचा प्रसंग जेव्हा आला, तेव्हा त्यांच्यापुढे समकालीन योग्यांनी प्रस्थापित केलेली तांत्रिक योगाची भयावह साधना असलीच पाहिजे. आग्रहाने शरीरपीडन करून हठयोगाची साधना करण्याच्या पद्धतीला त्यांनी विरोध केला आहे. आत्यंतिक विकारनिरोध आणि अखंड विषयसेवन या दोन्ही प्रवृत्तींचा त्यांनी निषेध केला आहे.

म्हणौनि अतिशये विषयसेवा । तैसा वोळु न व्हावा । कां सर्वनिरोधु करावा । तेंही नको ॥ (ज्ञा. ६-३४८)

ज्ञानेश्वरांची भूमिका हठयोगविरोधी आहे. ज्ञानेश्वरांनी विवेचलेल्या योगाचे उद्दिष्ट चित्ताची समस्थिती निर्माण करणे हे आहे.

" अर्जुना समत्व चित्ताचे । तेचि सार जाण योगाचे । जेथ मना आणि बुद्धिचे । ऐक्य आथि ॥ " (ज्ञा. २-२७२)

पातंजलयोग आणि तांत्रिकांचा हठयोग यांमधील शारीरिक क्रियायोग जरी बव्हंशी एकच असला तरी उद्दिष्टभेदाने त्यांचा विकास अगदी भिन्न दिशांनी झाला. ज्ञानेश्वरांनी पातंजलयोगाच्या आधारे चित्ताचे समत्व आणि तज्जन्य निष्काम कर्मयोग प्रधान भक्ती यांचेच माहात्म्य वर्णिले आहे. बाराव्या अध्यायात तर ज्ञानदेव अर्जुनाला योगाच्या वाटेला न जाण्याचा उपदेश करतात.

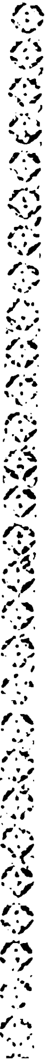
" म्हणौनि योगान्त्रिया वाटा । जे निगाले गा सुभटा । त्यांसि दुःखाचाच वाटा । भागासि आला ॥ "

कर्मफलत्याग हाच श्रेष्ठ योग होय :

" अर्जुना हा फळत्यागु । आवडे कीर आसलगु । परि योगामाजि योगु । धूरेचा हा ॥ "

ज्ञानेश्वरांच्या योगसाधनेचे रहस्य मध्ययुगीन योगसाधनेहून कसे वेगळे आहे हे या विवेचनावरून स्पष्ट व्हावे.

ज्ञानेश्वरांच्या सामाजिक सांस्कृतिक कार्याचे मूल्यमापन करताना वर्ण-जातिभेदाचा प्रश्न उत्पन्न केला जातो. चातुर्वर्ण्यपद्धतीत जन्मजात उच्च-नीचतेला प्राधान्य आहे ही वस्तुस्थिती नाकारण्यात अर्थ नाही. गेल्या २५०० वर्षांत या व्यवस्थेविरुद्ध अनेकदा लहानमोठे उद्रेक झाले; पण ते केव्हाही यशस्वी होऊ शकले नाहीत. चातुर्वर्ण्यव्यवस्था ही मूलतः अर्थव्यवस्था आहे. या समाजव्यवस्थेमध्ये ऐहिक चरितार्थासाठी व्यवसायनिश्चिती करून देण्यात आली होती. व्यवसायस्वातंत्र्यावर अधिष्ठित अशी नवी अर्थव्यवस्था उदयाला येईतोपर्यंत वर्णाधिष्ठित समाजरचनेविरुद्ध बंड करणे जवळजवळ अशक्य होते. ज्या धर्मसुधारकांनी वर्णव्यवस्थेचे हे स्वरूप ध्यानात घेतले नाही त्यांना ही व्यवस्था मोडण्यात अपयशच आले. शेकडो वर्षांनंतर अर्थव्यवस्थेतील हा बदल १९व्या शतकात इंग्रजी राजवटीत सुरू झाला. त्याबरोबर भारतीय समाजरचनेत क्रांतिकारक परिवर्तन सुरू झाले. मध्ययुगीन धर्मसुधारणेचे मूल्यमापन करताना वर्ण-जातिविषयक समतेची कल्पना निकष म्हणून वापरणे अनैतिहासिक आहे. सातव्या शतकात सरहपादांनी वर्ण, जातिव्यवस्थेविरुद्ध कठोर प्रहार केला. परंतु तंत्रसंप्रदायाबाहेर वर्णजातिभेद नष्ट करणे त्यांना शक्य झाले नाही. बंगालमधील बहुतेक सर्व वामाचारी पंथांनी जातीय बंधने तोडून टाकिली होती. यासाठी त्यांना क्रांतिकारक अथवा धर्मसुधारक म्हणणे हास्यास्पद ठरेल. ज्या धर्मसुधारणेला प्रत्यक्ष आर्थिक आणि राजकीय पाया लाभतो तेथे प्रचंड प्रमाणावर वर्गीय आणि सामाजिक स्थित्यंतरे होतात. परंतु जेथे आर्थिक-राजकीय भूमिका अदृष्ट असते, परिवर्तनाच्या आंदोलनामध्ये तिला प्रत्यक्ष अधिष्ठान नसते तेथे हे परिवर्तन प्रामुख्याने सांस्कृतिक क्षेत्रापुरतेच मर्यादित राहते. युरोपमधील धर्मसुधारणेला अगदी स्पष्ट असे





आर्थिक अधिष्ठान लाभले आणि त्यामुळेच ती चळवळ धार्मिक-सांस्कृतिक क्षेत्रापुरती मर्यादित राहिली नाही. मध्ययुगीन भारतातील धर्मसुधारणेची चळवळ ही मुख्यतः धार्मिक आणि सांस्कृतिक स्वरूपाचीच राहणे अपरिहार्य होते. पारलौकिक कल्पनांचे अधिष्ठान लाभलेल्या वर्णकल्पनेचे कवच फुटल्याशिवाय मूलभूत सामाजिक-आर्थिक परिवर्तनाची प्रक्रिया सुरू होणे शक्य नव्हते; आणि नव्या अर्थव्यवस्थेवर आधारलेले वर्गीय संबंध निर्माण झाल्याशिवाय वर्णव्यवस्थेचे उच्चाटन करणे अशक्य होते. अशा परिस्थितीत वर्णजातिव्यवस्थेने निर्माण केलेल्या मानसिक दास्य-शृंखला तोडणे एवढेच त्या युगातील धर्मसुधारकांना करणे शक्य होते. ब्राह्मण-क्षत्रिय-वैश्य या तीनही वर्णांनी पददलित समाजावर मानसिक दास्य लादले होते. ब्राह्मणांनी पारलौकिक कल्पनांच्या आधारे या व्यवस्थेला धार्मिक पावित्र्य प्राप्त करून दिले होते; आणि म्हणून सर्व असंतोषाचा उद्रेक ब्राह्मणांनी निर्माण केलेल्या धार्मिक कर्मकांडांच्या विरुद्ध होता. या दृष्टीने ज्ञानेश्वरादी संतांनी धर्मसुधारणेचे जे क्षेत्र निवडले ते योग्यच होते. उदरनिर्वाहाची निश्चिती करून देणाऱ्या समाज-व्यवस्थेविरुद्ध संतांनी संघर्ष सुरू केला असता तरी समाजाने त्यांना बाजूला सारून नवे नेतृत्व स्वीकारले असते. तेव्हा मध्ययुगीन संतांच्या कार्याचे मूल्यमापन करताना ऐतिहासिक दृष्टिकोणाचे अवधान सुटू न देता विशिष्ट परिस्थितीत कोणता ध्येयवाद मूर्तरूप होऊ शकला असता, मानवी मताचे स्वातंत्र्य कोणत्या मर्यादेपर्यंत सिद्ध होऊ शकले असते याचा विचार करूनच पाऊल टाकले पाहिजे. भव्य आणि उदात्त स्वप्ने आजवर अनेक संतांनी आणि प्रतिभावान कवींनी रंगविली आहेत. परंतु सामाजिक सांस्कृतिक परिवर्तनाच्या विचारात या भव्योदात्त स्वप्नांना मानवी ' मनोवांछित ' एवढेच महत्त्व लाभलेले आहे हे ध्यानात ठेवावयास हवे.

ज्ञानेश्वरांना वर्णाश्रमाच्या अपरिहार्य चौकटीत राहूनच समाजाच्या आत्मोद्धाराचे कार्य करणे भाग होते. एका बाजूला ब्राह्मणी कर्मठपणा आणि दुसऱ्या बाजूला तांत्रिकांची स्वैराचारी समता यांमधून जाणत्या धर्मसुधारकाला मार्ग काढणे आवश्यक होते. पूर्वसूरींना आलेले अपयश विचारात घेऊनच ज्ञानेश्वरांनी स्त्री-शूद्रांच्या मानसिक दास्यशृंखला तोडण्याचा मार्ग निश्चित केला असला पाहिजे. तेराव्या शतकानंतरच्या महाराष्ट्राचा इतिहास त्यांच्या यशाची साक्ष देण्यास पुरेसा आहे.

ज्ञानेश्वरांनी कोणत्याही पंथाची सांप्रदायिकता न स्वीकारता अद्वैत आणि भक्ती, वैराग्य आणि प्रापंचिकता, ज्ञानयोग आणि कर्मयोग यांचा समन्वय घडवून आणून महाराष्ट्राच्या जीवनात एक अपूर्व परिवर्तन घडवून आणिले. समाजाला कोणत्याही आत्यंतिक मार्गाचा उपदेश न करता, समाजव्यवस्थेवर अविवेकाने प्रहार न करता, परंपरेची कठोर दृढता आणि अमानुषता दूर करून महाराष्ट्रातील बहुजनसमाजाच्या सांस्कृतिक

आत्मिक जीवनाला त्यांनी नवे वळण लाविले. अनेक शतके हीन समजल्या गेलेल्या जनतेच्या ठिकाणी प्रचंड आत्मविश्वास निर्माण झाला. मराठी माणसाचे एक आगळेच सामर्थ्यसंपन्न, चारित्र्यसंपन्न व्यक्तिमत्त्व आकारास आले; आणि महाराष्ट्राच्या भावी अभ्युदयाचे बीजारोपण झाले.

तेराव्या शतकात महाराष्ट्रामध्ये घडून आलेल्या या अपूर्व परिवर्तनाचे रहस्य ज्ञानेश्वरांच्या सामाजिक प्रेरणेत आणि त्यांच्या तत्त्वज्ञानात आहे.

ज्ञानेश्वर हे अद्वैतवादी असले तरी त्यांच्या विचारांचा परिपोष काश्मिरी शैव मताने[1] केला आहे. या मतात मायावादाला स्थान नाही. हे सर्व नामरूपात्मक दृश्य विश्व आत्मतत्त्वाचाच प्रकाश आहे : "हें आतुं बाहिरी मियां कोंदलें । जग निखिल माझेंचि वोतलें ॥" ही ज्ञानेश्वरांची विश्वविषयक भूमिका आहे. आत्मा आणि विश्व यांचा संबंध सागर आणि त्यावरील कल्लोळमाळा यांच्याप्रमाणे आहे :

"कल्लोळ माळा अनेगा । जन्मजळींचि पैगा । आणि तया जळचि आश्रयो तरंगा । जीवनही जळ ॥
ऐसें आववाचि ठायीं । तया जळचि जेवीं पाहीं । तैसा मी वांचुनि नाहीं । विश्वीं इयें ॥" (ज्ञा. अ. १०)

आत्म्याचे ज्ञान करून घेण्यासाठी दृश्य विश्वाचा निरास करण्याचें कारण नाही. रत्नाच्या प्रकाशाने रत्न कधी झाकले जात नाही. त्याप्रमाणे या नामरूपात्मक विश्वप्रकाशाने आत्मा झाकला जात नाही; उलट तो या विश्वरूपानेच विनटला आहे. ज्ञानेश्वरांच्या या तत्त्वज्ञानाला पूर्णाद्वैत अथवा चित्स्फूर्तिवाद हे नाव आहे. या अद्वैतात शाब्दिक द्वैतालाही वाव नसल्याने बंध मोक्षाच्या कल्पनाही येथे गळून पडतात. मोक्ष कोणाचा आणि कोणापासून व्हावयाचा? दोन अवस्थाच नाहीत. अर्थात बंध हाही भ्रम आणि मोक्ष हाही भ्रमच : "ह्मणौनि बंधचि तव वावो । कां मोक्ष के प्रसवो ॥" (अमृतानुभव) हा निव्वळ बौद्धिक विलास नव्हे. या तत्त्वज्ञानाचा समाजाच्या लौकिक व्यवहारावर अतिशय महत्त्वाचा परिणाम झालेला दिसून येतो. यातील व्यापक सामाजिक आशय सहज ध्यानात येण्याजोगा आहे. ज्ञानेश्वरांच्या अंतःकरणातील अपार सहानुभूतीचे रहस्य या तत्त्वज्ञानात आहे. अहिंसेची व्याख्या करताना त्यांच्यापुढे जगाचे सुख ही एकच भावना होती.[2] त्यांचा ज्ञानी सिद्ध प्राणिमात्रांच्या सुखासाठी आपला जीव त्यांच्या पदतळी आंथरतो.[3] स्त्री-शूद्रांच्या उन्नतीसाठी त्यांनी तो मार्ग सांगितला आहे त्यात चमत्कार,

---

१. शिवसूत्रें आणि महार्थमंजिरी : प्रमुख ग्रंथ

२. आणि जगाचिया सुखोद्देशें । शरीरवाचा मानसें । राहटणें तें अहिंसे । रूप जाण ॥ (ज्ञा. अ. १६)

३. ते वाट कृपेची करितु । ते दिशाचि स्नेहें भरितु । जीवातळी आंथरितु । आपला जीउ ॥ (ज्ञा. अ. १३)

योग, मंत्रतंत्र, क्रियाकर्म यांना अवसर नाही. शुद्ध निष्काम भक्ती हाच त्यांचा मार्ग होय. पण, अद्वैत तत्त्वज्ञानात भक्तीला स्थान कसे असू शकेल ? भक्तीसाठी देव आणि भक्त या द्वैताची आवश्यकता असते. ज्ञानेश्वरांच्या तत्त्वज्ञानात सर्व आत्माच असल्याने कोणी कोणाची भक्ती करावयाची ? या ठिकाणी भक्तीचा रूढ अर्थ सोडण्याशिवाय गत्यंतर नाही. ज्ञानेश्वरांची भक्ती या द्वैताश्रित भक्तीहून भिन्न आहे. ' मी 'पण विसरून सर्व विश्वाशी तादात्म्य पावणे, सर्वत्र ' मी 'च म्हणजे आत्माच आहे या आत्मौपम्यबुद्धीने व्यवहार करणे हीच अद्वैतभक्ती[1] होय. मानवी जीवनातील ही अंतिम निष्ठा आहे. या भक्तीत म्हणजे अद्वैतानुभूती पूर्ण व्यवहारात ज्ञान आणि कर्म याही निष्ठांचा समावेश होतो. लो. टिळकांनी गीतारहस्यामध्ये भक्तियोगाचे विवेचन करताना ज्ञानेश्वरांच्या या भक्तिकल्पनेचा विचार केलेला नाही. म्हणूनच भक्ती ही निष्ठा होऊ शकणार नाही असा त्यांनी निर्णय दिला आहे. ज्ञानेश्वरांची ही भक्ती मंदिरात अगर पूजास्थानी जाऊन करण्याची स्वतंत्र क्रिया नाही. अद्वैतावस्थेचा अनुभव घेत असता केलेले प्रत्येक कर्म भक्तीच बनते :

" तया सर्वात्मका ईश्वरा । स्वकर्म कुसुमांची वीरा । पूजा केली होय आपारा । तोषालागीं ॥ " (ज्ञा. अ. १८)

भक्तीच्या या अत्यंत व्यापक अर्थामुळे वैष्णव धर्मामध्ये उद्‌भवलेल्या कर्मकांडाला येथे मुळीच अवसर नाही. संपूर्ण अद्वैताचीच अनुभूती आल्यावर तीर्थयात्रा, पूजा, दर्शन इ. स्वतंत्र विधी संभवतच नाही :

" मग देखिजे ना न देखिजे । ऐसी जे दशा निफजे । तें तें दर्शन माझें । साचोकारें ॥
...सर्व मी जालेपणे । टेलें तया जाणें येणें । तेंचि गा यात्रा करणें । अद्वया मज ॥
एवं तो बोले तें स्तवन । तो देखे तें दर्शन । अद्वया मज गमन । तो चाले तेंचि गा ॥
तो करी तेतुली पूजा । तो कल्पी तो जप माझा । तो निजे तेंचि कपिध्वजा । समाधि माझी ॥ " (ज्ञा. अ. १८).

ज्ञानेश्वरांनाही शेवटी या भक्तीचे वर्णन शब्दांनी करणे अशक्य झाले; कारण ही अनुभूती[2] आहे.

सामाजिक जीवन सुरक्षितपणे चालविण्यासाठी आवश्यक ते कर्माचरण चालू असतानाच ही भक्तीही चालू असते. अद्वैत भक्तीचे हे रहस्य ध्यानात घेतल्यास, वारकरी पंथात पुष्टिमार्गाप्रमाणे भक्तीच्या नावाने कर्मकांड का निर्माण झाले नाही अथवा अनाचार का माजला नाही याचे

१. जें जें भेटे भूत । तें तें मानिजे भगवंत । हा भक्तियोगु निश्चित । जाण माझा ॥

२. तैसी क्रिया कीर न साहे । तऱ्ही अद्वैती भक्ति आहे । हें अनुभवचि जोगें नव्हे । बोला ऐसें ॥ (ज्ञा. अ. १८)

रहस्य समजू शकते. ज्ञानेश्वरांनी सामाजिक नीतिमत्तेचे माहात्म्य आवर्जून सांगितले आहे.[1] अर्थ आणि काम या दोनच पुरुषार्थांची अधम्य मार्गाने प्राप्ती करून घेऊ इच्छिणाऱ्या भोगवादी, आसुरी व्यक्तित्वाचा १६ व्या अध्यायात त्यांनी अत्यंत कठोर शब्दांत धिक्कार केला आहे. याउलट दैवी संपत्तीचा गौरव करून आदर्श मानवाचे अत्यंत हृदयंगम असे चित्रण त्यांनी केले आहे. घरदार, प्रपंच न सोडता[2] या संसारात राहूनच 'मोक्ष' मिळविण्याचा मार्ग त्यांनी सांगितला आहे. ज्ञानी भक्ताचा प्रपंच कैवल्याहून श्रेष्ठ आहे असे ते म्हणतात :

"कैवल्याहि चढावा । करीत विषयसेवा । झाला भृत्युभज्य कालेवा । भक्तीच्या घरीं ॥" (अमृ. प्र. ९)

एखाद्या मंदिरात जाऊन भक्ती करण्याऐवजी कर्ममय प्रपंचच भक्तिमय करण्याचा महामंत्र त्यांनी सांगितला. या भूलोकावरच वैकुंठ निर्माण करण्याचे रम्य स्वप्न त्यांनी आपल्या प्रज्ञाचक्षूंनी पाहिले.[3]

इ. स.च्या ७ व्या शतकापासून भारतीय अध्यात्मसाधनेला ज्या विकृती जडल्या होत्या त्यांतून तिची मुक्तता करण्याचे कार्य ज्ञानदेवांच्या अद्वैत भक्तीने सुरू करून दिले. भारतीय धर्मजीवनाला नवे वळण लावण्याचा हा अपूर्व प्रयत्न होता. त्यांनी शंकराचार्यांचा अद्वैतवाद घेतला पण विश्वाचे मिथ्यत्व अमान्य करून संन्यासवादाचा पायाच उखडून टाकिला; वैष्णवांची साधी भक्तिपर साधना घेतली, पण तिला अद्वैत भक्तीचे निष्ठारूप देऊन क्रियात्मक कर्मकांडाचे बंड नाहीसे केले; नाथपंथाची बहुजनसमाजाबद्दलची करुणावृत्ती घेतली, पण त्यांच्या हठयोगादी मार्गांचा त्याग करून सिद्धिप्राप्तीतील धोके टाळले आणि धर्मजीवनातील मंत्रतंत्रादी मार्गांचे महत्त्व नाहीसे केले; शैवांची शिव-शक्ती उपासना घेतली पण शिव आणि शक्ती यांचे अद्वैत[4] कल्पून शक्तीचे स्वतंत्र अस्तित्वच नाहीसे करून टाकिले. त्यांनी लाविलेल्या या अद्वैत भक्तिवृक्षाला अत्यंत मधुर फळे आली हाच त्यांच्या नवयुगप्रवर्तनाचा पुरावा होय. १७ व्या शतकात महाराष्ट्रात स्वराज्यस्थापनेचे जे महान कार्य सुरू झाले त्याची पूर्वतयारी १३ व्या शतकापासूनच चालू झाली होती हे न्या. रानडे यांचे उद्गार अगदी यथार्थ आहेत.

---

१. जया भक्तीची येतुली प्राप्ती । जे कैवल्यातें परौते सर म्हणती । जयाचिये लीलेमाजिं नीति । जियाली दिसे (ज्ञा. अ. ९)

२. "आतां गृहादिक आघवें । तें कांहीं नलगे त्यजावें" (ज्ञा. अ. ५)

३. कहीं एकावेनि वैकुंठा जावें । तें तिहीं वैकुंठचि केलें आघवें । (ज्ञा. अ. ९)

४. अमृतानुभव प्र. १ ले

॥ लेख समाप्त : डॉ. स. रा. गाडगीळ ॥

॥ साधु दिसती वेगळाले : परि ते स्वरूपी मिळाले ॥

यादवकालीन मराठी कवितेचा विचार करताना महानुभाव कवींनी मराठी कवितेत घातलेल्या मोलाच्या भरीला विसरता येत नाही. संपूर्ण यादवकाळाचे प्रतिबिंब समकालीन कवितेतून साक्षात झालेले जाणवते. या कवितेचा प्रवास सतत एकाच दिशेने चालू होता. ती दिशा म्हणजे मोक्षाची! मोक्षप्राप्ती करणे, ईश्वरी सान्निध्याचा ध्यास बाळगणे आणि तिच्या साह्याने भवसागर तरून जाणे या जाणिवेपोटी ही कविता लिहिली गेली असली तरी तितक्यापुरती ती मर्यादित झालेली नव्हती. तिच्यातून आत्माविष्कार जसा होत होता तसाच उत्कट भावनांचा कल्लोळही प्रगट होत राहिला.

यादवकालीन कवी विविध सांप्रदायिक असले तरी त्यांच्या कवितेचे पोत आणि अनुभवांची उत्कटता ही समांतर होती. असे होण्याचे कारणही उघड आहे, ते म्हणजे एकाच ध्येयाने आणि एकाच उद्देशाने ही कविता लिहिली गेली होती. विठोबा आणि श्रीकृष्ण ही देवतारूपे प्रस्थापित सांप्रदायिकांची मूळप्रेरणाविषय झालेली होती. त्यामुळे महानुभाव आणि वारकरी संतकवींनी लिहिलेल्या कवितेत आशयघनता प्रगट होऊ शकली आहे. विषय, आशय आणि अभिव्यक्तीच्या दृष्टीनेही वारकरी व महानुभाव कवींच्या कवितेत सारखेपणा जाणवतो. असे होणे अपरिहार्यच होते. कारण समकालीन प्रवृत्ती आणि सांस्कृतिक सामाजिक असे स्थितिसापेक्ष चढउतार हे कवितेतून प्रतिबिंबित होत राहणारच. अशा वेळी भाषा एखादे वेळी बदलू शकते, पण जीवनाचे व काळाचे जे प्रतिबिंब आहे ते कवितेतून दृग्गोचर होणे अपरिहार्य ठरते!

कवी हाही त्या काळाचा आणि समाजाचा अनुबंधित असा अपरिहार्य घटक असतो. तो कितीही स्वतःला अतीत करू बघत असला तरी

ते त्याला करता येणे शक्य नसते व त्यामुळे कालखंडाचे पडसाद आणि प्रतिसाद हे वाङ्मयातून पारदर्शकपणे जाणवू लागतात. यादवकालीन कवितेचा विचार करता आपल्याला हेच दिसून येईल! किंबहुना असे होणे अटळ आहे वा असे होणे म्हणजेच त्या कवितेने जिवंत असणे असे होईल. जीवनाला सामोरे जाणे, जीवनजाणिवांचा पट विणत जाणे व जीवनदर्शनाची अपेक्षा बाळगणे हे व्यक्तिगत पातळीवरून करणे शक्य असते. तसे करणे किंवा होणे अपरिहार्यच म्हणावे लागेल! वास्तविक यादवकालीन कविता ही स्वतंत्र नाही. तिला कितीतरी बंधनांचा स्वीकार करावा लागला आहे. स्वातंत्र्यसुखाचा उपभोग ती घेऊच शकली नाही, कारण पूर्वकवितेचा विशेषतः संस्कृत कवितेचा आदर्श तिला स्वीकारून पुढे जायचे होते. संस्कृतमधील समृद्ध विचारदर्शन सामान्यांना घडवावयाचे होते. अशाही परिस्थितीत द्वैताद्वैत तत्त्वज्ञानाच्या गडद आवरणाखाली ती कधीच झाकोळून गेली नाही. सांप्रदायिकदृष्ट्या तत्त्वज्ञान-निरूपण आणि जीवदेवताप्रपंच यांचा जीववेणा खेळ अधिक सुट-सुटीत व मोकळा करीत जाणे व तो जनसमूहासह करीत राहणे ही तत्त्वज्ञान-निरूपणामागील या कवींची मूलप्रेरणा होती. त्यामुळे एकीकडे तत्त्वज्ञानाचा गुंता सोडविण्याचा प्रयत्न तर दुसरीकडे उत्कट भावनांचा आविष्कार करण्याचा प्रयत्न यादवकालीन कवितेने केला.

ज्ञानेश्वर हे या कवींचे अग्रणी होते. एकीकडे भगवद्गीतेचे अनुसरण करणे ही भूमिका त्यांनी स्वीकारली तर दुसरीकडे हे अनुसरण करीत असताना स्वतंत्र पण उत्कट अशी काव्यनिर्मिती त्यांनी केली. जणू यादवकाळातील कवींसमोर त्यांनी आपल्या ज्ञानेश्वरीच्या रूपाने कवितेचा आदर्शच निर्माण केला व हा आदर्श केवळ वारकरी संप्रदायाच्या कवींनीच फक्त अनुसरला असे नाही तर महानुभाव कवीही ज्ञानेश्वरांच्या विलक्षण प्रतिभासामर्थ्याने चकित झालेले दिसतात. किंबहुना महानुभाव कवींच्या कवितेत आलेली कमालीची वैचारिकता ही ज्ञानेश्वरांच्या ज्ञानेश्वरीच्या प्रभावातून आली आहे. तिच्या केवळ आशयाचा किंवा केवळ बाह्यांगाचा किंवा केवळ अभिव्यक्तीचा प्रभाव समकालीन कविते-वर पडला असे नाही तर ज्ञानेश्वरांच्या ज्ञानेश्वरीने जणू यादवकालीन सर्वच मराठी कवितेचे पोषण केले आहे. ज्ञानेश्वरीला जणू पूर्णपणे स्वतःत मिसळून टाकून त्यांनी आपली काव्यनिर्मिती केलेली दिसते. म्हणून ज्ञानेश्वरीच्या ओळखखुणा समकालीन कवितेतून जाणवतात. महा-नुभाव कविताही तिला पारखी नाही. आशय, विषय, प्रतिमासृष्टी आणि अभिव्यक्ती या कवितेच्या सर्वांगांच्या संदर्भात ज्ञानेश्वरीचा फार मोठा प्रभाव केवळ संतकवितेवर पडला असे नाही, संपूर्ण महानुभाव कवितेवरही पडलेला आढळतो. पैकी केवळ सर्वमान्य झालेले व प्रस्थानग्रंथ म्हणून मान्यता पावलेले महानुभावांचे 'साती ग्रंथ' आज विचारादाखल प्रस्तुत घेतले आहेत.

'साती ग्रंथ' हे प्रामुख्याने काव्यग्रंथ आहेत व ती कविता संस्कृतावर आधारलेली आणि तत्त्वज्ञानाला प्राधान्य देणारी अशी आहे.

ज्ञानेश्वरांनी ज्ञानेश्वरीतून भगवद्गीतेतील विचारधन सकलजनांना संबोधित करण्याचा प्रयत्न केला व असा प्रयत्न करीत असतानाच तत्त्वज्ञान-निरूपणही तीतून झालेले आहे. ज्ञानेश्वरीचे मूळ प्रयोजन हे भगवद्गीता अनुसरत अद्वैत तत्त्वज्ञानाचा पुरस्कार करणे आणि सामान्य माणसाला गीताशास्त्र समजावून देणे हे आहे. ज्ञानेश्वरीच्या रचनेनंतर महानुभावांच्या साती ग्रंथांची रचना झालेली आहे ही वस्तुस्थिती आज निश्चित झालेली आहे.

वाङ्मयाच्या मुळाशी असलेली तत्त्वज्ञानाची बैठक ही नेहमी बौद्धिक स्वरूपाची असते. तत्त्वज्ञानात मनुष्याचे प्राधान्य काय याची चर्चा असते. परंतु त्या तत्त्वज्ञानाचा व्यवहारात किंवा समाजात कसा उपयोग करावयाचा हे त्या तत्त्वज्ञानाच्या शिकवणीवरून ठरते. ज्ञानेश्वरांनी समकालीन सामाजिक पार्श्वभूमी लक्षात घेऊन समाजाला जी शिकवण दिली ती जाणीवपूर्वक दिलेली असून या बाबतीत त्यांची एक प्रखर भूमिका निश्चित झालेली होती. गीतेचा अर्थ कर्मयोगपर लावून या कर्मयोगाला अनुसरत लोकसंग्रहाच्या दृष्टीने स्वधर्माचरणावर त्यांनी विशेष भर दिला. 'स्वधर्म' म्हणजे वर्णधर्मानुसार प्राप्त झालेले कर्म असे ज्ञानेश्वर सतत आग्रहाने सांगतात. 'विश्व स्वधर्मसूर्यें पाहो।' ही त्यांची विश्वात्मक ईश्वराजवळ प्रार्थना होती.

साती ग्रंथांत ही ज्ञानेश्वरांनी प्रगट केलेली वैचारिक भूमिका बऱ्याच अंशी स्वीकारली गेली आहे.

'वछाहरण', 'रुक्मिणीस्वयंवर', 'शिशुपाळवध', 'उद्धवगीता', 'ज्ञानप्रबोध', 'सह्याद्रिवर्णन' आणि 'ऋद्धिपूरवर्णन' अशी ही साती ग्रंथांतील वेगवेगळी काव्यरचना आहे. 'साती ग्रंथ' ही संकल्पना ते काव्य निर्माण करणाऱ्या कवींची नाही तर महानुभाव संप्रदायाचा स्वीकार ज्या ज्या पंथीयांनी केला त्यांनी 'साती ग्रंथ' ही संकल्पना निश्चित करून वछाहरणापासून ऋद्धिपूरवर्णनापर्यंतच्या सात ग्रंथांची योजना त्यात केली. पैकी 'वछाहरण', 'रुक्मिणीस्वयंवर' आणि 'शिशुपाळवध' ही प्रामुख्याने कथाकाव्ये आहेत. श्रीकृष्णचरित्रातील विविध प्रसंगांतील नाट्य लक्षात घेऊन या ग्रंथांत प्रामुख्याने श्रीकृष्णचरित्र चित्रणाचे दर्शन (presentation) घडविले आहे. 'उद्धवगीता' आणि 'ज्ञानप्रबोध' ही तत्त्वज्ञानात्मक अशी काव्ये आहेत तर 'सह्याद्रिवर्णन' आणि 'ऋद्धिपूरवर्णन' ही स्थळमाहात्म्य वर्णन करणारी आणि व्यक्तिविशेष स्पष्ट, दृग्गोचर करणारी अशी काव्ये आहेत. आर्ष महाकाव्यांचा आधार न घेता लिहिली गेलेली अशी ही दोन काव्ये विशेष महत्त्वपूर्ण आहेत. साती ग्रंथांतील सर्व कविता यादवकाळात पाचपन्नास वर्षात लिहिली गेली व त्यातील पहिले काव्य जे वछाहरण त्याची निर्मिती शके १२३८ मध्ये झाली. यावरून ज्ञानेश्वरानंतर या काव्यांची रचना झाली आहे, व शेवटचे जे ऋद्धिपूरवर्णन त्याची रचना



शके १२८५ मध्ये झालेली आहे.

एकाच कालखंडात, एकाच भू-प्रदेशात आणि एकाच सांस्कृतिक वातावरणात एकाच भाषामाध्यमातून काव्यरचना करणाऱ्या कवींचा प्रभाव परस्परांवर पडणे सहज शक्य आहे. परंतु ज्ञानेश्वरीचा नुसता प्रभाव पडून यादवकालीन कविता प्रभावित झाली आहे असे नाही, तर ज्ञानेश्वरीतून व्यक्त झालेली समाज-जाणीव, काव्य-जाणीव आणि तत्त्वज्ञानात्मक जाणीव सर्वच पुढील कवींनी अनुकारली आहे. महानुभाव कवी हे त्यांपैकीच ठरतात. गद्यसदृश्य अशा ओवी छंदात ही कविता बांधली गेली आहे. ज्ञानेश्वरीतील ओवीरचनेतील शब्दसंख्या व साती ग्रंथांतील ओवीरचनेतील शब्दसंख्या ही मुळातून बघण्यासारखी आहे. नामधातू तयार करण्याची ज्ञानेश्वरांची लकब व तिचा महानुभाव कवितेवरील प्रभावही मुळातून शोधता येईल. मराठी भाषाभिमानही ज्ञानेश्वरीत आणि समकालीन कवितेत प्रस्फुरित होत राहणे स्वाभाविकच होते व त्याचे उन्मेष कवितेतून उमटणे यथायोग्यच होते.

हें असो शब्दब्रह्म जिये बाजे। शब्दु मावळलेयां निवांत निदिजे। तो गीतार्थु मऱ्हाटिया बोलिजे। हा पाडु काइ ॥ ज्ञा. ९ : २२ ॥

ज्ञानेश्वरांचा हाच आशय नरेंद्राच्या रुक्मिणीस्वयंवरात असा प्रगट होतो.

जाण अवधारितु स्थानिचे। जे भावरीय शब्द-ब्रह्मीचे ॥ ते नाणे पारखीतु यां बोलांचें। जे देशी सरते ॥ ३८ ॥

शिशुपाळवधात भास्करभट्ट मराठी भाषेचे गुणवर्णन असे करतो.

साहित्याचिया खेडकुळिया। सुदेशा बोलांचीया चीपोळीया ॥ सींपणें खेळती सांवळीया। रसवृत्तिसीं ॥ २६ ॥

गीतातत्त्वाचे माहात्म्य वर्णन करताना ज्ञानेश्वर म्हणतात की शब्दांच्या उपयोगाशिवाय ज्याच्याशी मेळ साधून घ्यावा, इंद्रियांना नकळता ज्याचा उपभोग घ्यावा आणि शब्दांच्या उगमस्थानी जाऊन प्रतिपाद्य आशय आत्मसात करावा असे हे गीतातत्त्व आहे (ज्ञा. १ : ५८). 'वछाहरणा'त अशाच प्रकारचा विचार मांडला गेला आहे.

जे अनुभवे जाणिजे। तें बोलीं केवि वानिजे ॥ परि श्रवणसुख न पविजे। आणिकी परि ॥ वछा १० ॥

गीतामाहात्म्य आणि श्रीकृष्णमाहात्म्य वर्णन करणाऱ्या ज्ञानेश्वर आणि दामोदराने मात्र जे दृष्टान्त दिले आहेत त्यांतील साधर्म्य बघण्यासारखे आहे.

जैसे डोलेया अंजन भेटे । तेव्हली दृष्टीसि पाटा फुटे ॥ मग वास पाहिजे तेथें प्रगटे । महानिधि ॥ ज्ञा. १ : २३ ॥

डोळां अंजणे न मुझति । तरि निधाने केवि दिसती ॥ नव्हता रविचि दिती । अंधकारु न वचे ॥ वछा ११ ॥

गीतातत्त्व नित्यनूतन आहे ही ज्ञानेश्वरांची गीतातत्त्वाच्या संदर्भातील संकल्पना दामोदरपंडिताने स्वीकारली आहे. 'हे नित्यनूतन देखिजे । गीतातत्त्व ॥ असे ज्ञानेश्वर म्हणतात तर 'परि नित्यनौवन मधुर श्रीभागवति कथा ॥' असे दामोदरपंडित म्हणतो.

ज्ञानेश्वरीच्या पहिल्या अध्यायाचे प्रास्ताविक, नवव्या अध्यायाचे प्रास्ताविक, दहाव्या अध्यायाचे प्रास्ताविक, सोळाव्या अध्यायाचे प्रास्ताविक आणि अटराव्या अध्यायाचे प्रास्ताविक व वछाहरण, रुक्मिणीस्वयंवर आणि शिशुपालवध या काव्यांचे प्रास्ताविक यांमध्ये एक अन्तर्गत सुसूत्रता जाणवते. आशयाच्या अभिव्यक्तीची एक विशिष्ट पद्धती, त्यासाठी आलेले विशिष्ट पद्धतीचे दृष्टान्त, देवता गुणवर्णनासाठी आणि संकीर्तनासाठी उपयोजिलेल्या प्रतिमा यांमध्ये बरेच साधर्म्य जाणवते. असे साधर्म्य निर्माण होण्याचे कारण वरील सर्व महानुभव कवींनी ज्ञानेश्वरीचे निश्चित सलोल्पणे अध्ययन केले असले पाहिजे. नरेंद्राच्या रुक्मिणीस्वयंवराचे प्रास्ताविक अभ्यासण्याजोगे आहे. नरेंद्राने महानुभाव संप्रदाय स्वीकारापूर्वीचे ते काव्य आहे म्हणून पंचकृष्ण प्रार्थना त्यात आली नसून गणेश व शारदा-वंदन आले आहे हे म्हणणे तितकेसे बरोबर नाही, उलटपक्षी ज्ञानेश्वरांच्या ज्ञानेश्वरीत प्रास्ताविकात आलेले गणेशमूर्तीचे वर्णन व शारदावंदन यांची छाप रुक्मिणीस्वयंवरावर स्पष्टपणे पडलेली आढळून येते.

आतां अवधारां कथा गहन । जें कलाकौतुकां जन्मस्थान । किं अभिनव उद्यानवन । विवेकतरुचे ॥ ज्ञा. १ : २८ ॥

अशाच तऱ्हेने नरेंद्राने रुक्मिणीस्वयंवरकथेची सुरुवात केली आहे.

आतां परियसा कथा-मुख । कैसी कवितेची रेख । तुम्हां दीजैल आनंद-सुख । साहानुकेसी ॥ रु. स्व. १४ ॥

'रेखा' या ज्ञानेश्वरांच्या संकल्पनेचाही महानुभाव कवींनी केलेला स्वीकार अन्यत्र पूर्वीच स्पष्ट झालेला आहे. गणेशवंदन आणि शारदावंदन करून विषयप्रवेश करण्याची विशिष्टानुगामी पद्धती नरेंद्राने ज्ञानेश्वरांच्याच प्रभावाने स्वीकारली होती हे वरील केवळ एक जरी उदाहरण घेतले तरी स्पष्ट होण्यासारखे आहे. वछाहरण व शिशुपाळवधातही वरीलप्रमाणेच ईश्वरस्तवन करून 'भक्तिरसाचा आदरु' कसा वाढविता येईल या संदर्भात विचार केला गेला आहे. अर्थात ज्ञानेश्वरांनी भक्तिरसापेक्षा शांतरसाला जरी महत्त्व दिले असले तरी ईश्वरविषयक जी रती ती त्यांना अमान्य होती असे नव्हे !

ते कथेची संगति । भावाची संपत्ति । रसाची उन्नति । म्हणिपेल पुढां । ज्ञा. ४ : २११ ॥

या ठिकाणी भक्तिरसाचा उल्लेख जरी ज्ञानेश्वर करीत नसले तरी भक्तिरसाची अपरिहार्यता त्यांना पटलेली आहे. शिशुपाळवधात भास्कराने रसानुकूल विकार या ज्ञानेश्वरांना अभिप्रेत असलेल्याच शब्दाचा उपयोग केला आहे.

कृष्णकथेचे आळें कीजे खोल । बुडी भावरसाची जीती ओल । तऱ्हे प्रबंधव्ळतेची वेलु । वाढती दिसें ॥ शिशु. २२॥

अर्थात भास्कर, दामोदरपंडित आणि विश्वनाथ या महानुभाव कवींनी भक्तिभावापेक्षा भक्तीला ' रस ' म्हणून प्रतिष्ठा मिळवून दिली आहे व पुढील सर्व मराठी कवींनी, अगदी शाहीर कवींपर्यंत, भक्तिरसाचा पुरस्कार केलेला दिसून येतो. शांतरसापेक्षा भक्तिरसाची वाढती लोकप्रियता ही महानुभाव कवींनी भक्तिरसाला मिळवून दिलेल्या प्रतिष्ठेत सामावली आहे ही गोष्ट निर्विवाद होय !

ज्ञानप्रबोध आणि ऋद्धिपूरवर्णन हे दोन्ही ग्रंथ विश्वनाथ व नारायणव्यास एकत्र असताना व एका गावी असता लिहिले गेले आहेत. अर्थात दोन्ही ग्रंथांचा विषय जरी भिन्न असला तरी निवेदनसाम्य नाकारता येत नाही. श्रीप्रभूंच्या लीळावर्णनाच्या निमित्ताने सर्वच महानुभाव कवींनी आत्मोद्गार व आत्मनिवेदन हे जागोजागी केले आहे. ईश्वरगुणवर्णन, ईश्वरगुणचिंतन, स्वोद्धाराची तळमळ हाच आशयाच्या अभिव्यक्तीचा विषय बनलेला आहे. ' सह्याद्रिवर्णना 'तही हेच दिसते. डॉ. वि. भि. कोलते यांनी ज्ञानप्रबोध व ऋद्धिपूरवर्णन या दोन्ही ग्रंथांतील साम्यस्थळे दाखवून दिली आहेत. विश्वनाथ व नारायणव्यास या दोन्ही कविमनांवर ज्ञानेश्वरीचा प्रभाव चांगलाच जाणवतो.

ज्ञानलक्षणे, असुरी संपत्ती, दैवी संपत्ती, अमानित्व, अदंभित्व, अहिंसा, शांती, अनहंकार या सर्व विविध संकल्पनांच्या संदर्भात ज्ञानप्रबोधात आलेले विवेचन पूर्णतः ज्ञानेश्वरीला अनुसरणारे झाले आहे.

अथवा वोल तुटलेयां सुकति कोंभ । तयावरि अवचीतें वरीखे आंभ । तेवि तया सुख प्रकटे सैंभ । भेटीसवे ॥ ज्ञा. प्र. ९०८ ॥
कां सुकतेया अंकुरा- । वरि पडिलेयां पीयूखधारा । कां निर्जळिचा सागरा । आला मछु ॥ ज्ञा. १३. ३८० ॥
चरणांचे मोकळेपण देखौनि । जीवाचीय उपाहानौ करूनि । हृदये कठीण खूपैल भणौनि । भक्त मेळवीती ॥ ज्ञा. प्र. ४०८ ॥
ऐसीं सुरंगें सूहावीं । राउळिचीं चरणतळें वरवीं । जया हृदय उपाहानौ सदैवीं । मेळवीजती ॥ ऋद्धि २०५ ॥

ज्ञानेश्वरांनी सांगितलेली ज्ञानलक्षणे आणि विश्वनाथाने सांगितलेली ज्ञानलक्षणे यांतील अन्तर्गत सुसंगती मुळातून वाचण्यासारखी आहे. ' उत्तमातें धरिजे । अधमातें अव्हेरिजे ' या ज्ञानेश्वर उक्तीचा ' तान्हेयातें पासि करावे । जाणेयातें अळग धरावे ' पडसाद ज्ञानप्रबोधमध्ये असा उमटतो, किंवा

तरि न्यून तें पुरते। अधिक तें सरते। करुनि घेयावें हें तुमतें। विनविंतु असे ॥ ज्ञा. १ : ८० ॥

या ओवीचे प्रतिबिंब ज्ञानप्रबोधात उमटते ते असे

लागते असैल तें घेयावें। न लगे तें डाळुनि घालावें। परि तुम्ही जाणता नीवडावे। राजहंसी ॥ ज्ञा. प्र. ११८४ ॥

महानुभाव सर्वच कवींची तत्त्वज्ञानाची बैठक त्यांच्या कवितेतून भिन्नस्वरूपी दिसत असली तरी त्यांची मने ही प्रामुख्याने संतांची होती, त्यामुळे रचनेचा मांड आणि ईश्वरसान्निध्याची तळमळ फार सर्वांगीणतेने प्रगट झाली आहे. महानुभाव कवींनी ज्ञानेश्वरीला अत्यंत आदराने आणि कौतुकाने न्याहाळले आहे. ज्ञानेश्वरांच्या अभिजाततेची ओळख महानुभाव कवींना पटलेली दिसते. स्वभाषाभिमान संत कवी असलेल्या ज्ञानेश्वरादी वारकरी सांप्रदायिक कवींत जो दिसतो तितकाच प्रखरपणे तो महानुभावांच्या कवितेत उमटतो इतकेच नव्हे, तर बोलीभाषेचे अत्यंत जिवंत आणि सळसळते असे भाषारूप महानुभाव कवितेतून व्यक्त झाले आहे. भाषेच्या अभिमानाबरोबरच एका भक्तिमूल मनाची आंदोलने प्रस्फुरित होत असता समकालीन परिस्थितिजन्य अशा उल्लेखांपेक्षा ईश्वराशी एकरूपता आणि तादात्म्य यामध्येच यादवकालीन कविता रंगून गेलेली होती. क्रियापदांचा वापर, नामधातूंची योजना, विशिष्ट प्रतिमांचा सारखेपणा आणि भाषेची विशिष्ट घडण हीही ज्ञानेश्वरीत आणि महानुभाव कवितेत सारखी दिसते, कारण एकाच काळातले व एकाच भूप्रदेशातले, एकाच सांस्कृतिक नात्याने बांधले गेलेले हे सर्व कवी होते. 'प्रबंध', 'पसायदान', 'लावणी', 'नागरीबोल' 'ऊ्ऽडवणे', 'दोंद निंब', 'धारसा', 'वासट्ट', 'उमेठा बोल' 'पूजाबंध' या काही शब्दांवरूनही वाङ्मयीन असे त्यांचे असणारे जे अर्थ आहेत ते ज्ञानेश्वरीत व महानुभावांच्या 'साती ग्रंथां'त समान दृष्टीने वापरले आहेत.

प्रस्तुत, अत्यंत थोडक्यात आणि महत्त्वाच्या वैचारिक आदानप्रदानाच्या संदर्भातील प्रभावाचा विचार केला आहे. साती ग्रंथांत अवतरलेली कृष्णभक्ती आणि कृष्णमय झालेली वारकरी पंथाची कविता व तीतून प्रवाही झालेला भक्तिस्रोत यांचा विचार करताना ज्ञानेश्वरांना अग्रमान द्यावा लागतो. जनसामान्यांसाठी ही कविता जन्माला आली असली तरी रंजनमूल्याला न स्वीकारता एका अभिरुचिसंपन्न समाजाला रुचेल, समजेल अशा पद्धतीची कविता निर्माण करण्याचा प्रयत्न यादवकाळात झाला होता. भक्तिरसाचा स्रोत वाहता ठेवून समाजाच्या अभिरुचीला प्रौढता आणि संपन्नता आणून देण्यात ज्ञानेश्वर यशस्वी ठरले व त्यांचा प्रभाव स्वीकारत स्वीकारत महानुभाव कवीही विशेषतः 'साती ग्रंथां'चे कवीही यशस्वी ठरले ही गोष्ट यावरून सिद्ध होते.

॥ लेख समाप्त : डॉ. उषा मा. देशमुख ॥

॥ श्रीज्ञानदेवांचा रसविचार ॥

श्री भद्भगवद्गीतेच्या अकराव्या अध्यायावर सातशे आठ ओव्यांची टीका ज्ञानदेवांनी लिहिलेली आहे. या अकराव्या अध्यायाचा प्रतिपाद्य विषय विश्वरूपदर्शनाचा असल्याने ज्ञानेश्वरांच्या प्रतिभेचे मनोहर उन्मेष वारंवार प्रगट झालेले आहेत. अध्यायाच्या प्रारंभीच विषयोपन्यास करताना त्यांनी प्रयागक्षेत्राची उपमा देऊन त्रिवेणी संगमाचे वर्णन व प्रयाग-माधवाचे माहात्म्य सांगितले. गीतेला गुप्त सरस्वतीची उपमा देऊन शांत व अद्भुत रसाचे प्रवाह गुप्त सरस्वतीस येऊन मिळाल्याने त्रिवेणी संगमाचे वर्णन केले.[1] या संगमावर प्रयागमाधव उभा असून त्याच्या दर्शनाने मुमुक्षूने संसाराला तिलांजली द्यावी. या अध्यायात शांताद्भुताप्रमाणेच इतरही रसभाव आपल्या वैशिष्ट्यांसह प्रगट झालेले आहेत. शांतरसाच्या मूळ प्रवाहाला अद्भुताचा प्रवाह

---

१. आतां यावरी एकादशीं। कथा आहे दोन्ही रसीं। जेथ पार्था विश्वरूपेसीं। होईल भेटी ॥
जेथ शांताचिया घरा। अद्भुत आला आहे पाहुणेरा। आणि येरांही रसां पांतिकरा। जाहला मानु ॥
मीनले गंगेयमुनेचे ओघ। तैसे रसीं जाहले प्रयाग। म्हणौनि सुस्नात जग। आवघें एथ ॥
मार्जी गीता सरस्वती गुप्त। आणि दोनी रस ते ओघमूर्त। यालागीं त्रिवेणी हे उचित। फावली बापा ॥
जेथ शांताद्भुत रोकडे। आणि येरां रसां पडप जोडे। हे अल्पचि परी उघडें। कैवल्य जेथ ॥ ज्ञानेश्वरी अ. ११ ॥



येऊन मिळाल्याने त्रिवेणी संगमाचे रूपक ज्ञानदेवांनी करून आपला रसाचा अभिनव सिद्धान्त मांडला. यापूर्वीच्या अध्यायात शृंगारापेक्षा शांतरसाचे महत्त्व ज्ञानदेवांनी वारंवार स्पष्ट केले; परंतु प्रस्तुत अध्यायात मात्र शांतरसाबरोबर अद्‌भुताला स्थान दिले. शांतरसाशी अद्‌भुताचे मीलन झाल्यावर जो नवीन प्रवाह सुरू झाला तो केवळ अकराव्या अध्यायापुरताच मर्यादित आहे काय? विश्वरूपदर्शनाच्या निमित्ताने अद्‌भुतरसाचे माहात्म्य वर्णन केल्यानंतर पुढील अध्यायाचा गीताभावार्थही शांताद्‌भुताने युक्त होत नाही काय? बाराव्या अध्यायाचा उद्‌भव अकराव्या अध्यायातच असल्याने त्यातील ज्ञानदेवकृत गीताभावार्थ शांताद्‌भुत या दोन रसांनी प्रभावित आहे असे स्पष्ट होते. शांताशी अद्‌भुताचे मीलन झाल्यानंतर उरलेल्या सर्व पुढील अध्यायांत शांताद्‌भुताचा प्रभाव असणे साहजिकच होय. विश्वरूपदर्शनाच्या निमित्ताने ज्ञानदेवांनी रसाबाबत वेगळी भूमिका घेतली असे दिसते, एरवी शांतरसाचा सर्वत्र उदोउदो करीत असताना अकराव्या अध्यायात मात्र शांत-रसाबरोबर अद्‌भुताचे गोडवे गाण्याचे कारण काय? विश्वरूपदर्शनावरील गीताव्याख्यानात एकटा शांत अपूर्ण वाटल्याने त्यांनी अद्‌भुताला जे पाचारण केले त्यावरून त्यांच्या रसविषयक भूमिकेचा शोध घेता येतो. प्राचीन मराठी कवी काव्याप्रमाणेच साहित्यशास्त्राचे श्रेष्ठ विमर्शक होते. ते श्रेष्ठ कवी व उत्तम ग्रंथकार असून काव्यनिर्मितीबरोबर समीक्षाही करीत असत. प्राचीन मराठी साहित्येतिहासात असे वारंवार दिसून येते की, काव्यनिर्मिती व काव्यसमीक्षा एकच व्यक्ती करीत असे. ज्ञानदेवांनीही गीताभावार्थ स्पष्ट करताना रसमीमांसाक्षेत्रात, पूर्वसूरींच्या मताचे परीक्षण करून स्वतःची रसविषयक भूमिका रसिकांसमोर मांडली. अकराव्या अध्यायात 'विश्वरूपदर्शना'च्या निमित्ताने त्यांनी शांता-प्रमाणेच अद्‌भुताचे माहात्म्य मान्य करून अभिनवगुप्तादी पूर्वसूरींपेक्षा वेगळा दृष्टिकोण स्वीकारला. अभिनवगुप्त व आनंदवर्धनांनी गीता शांतरसप्रधान असल्याचे सांगितले. गीतेच्या अकराव्या अध्यायात हा शांतच अनुस्यूत आहे असे आनंदवर्धन व अभिनवगुप्तादिकांचे मत दिसते. ज्ञानदेवांनी मात्र भगवद्गीताभावार्थाला कथा समजून प्रसंगपरत्वे विविध रसांचे माहात्म्य स्पष्ट केले. विश्वरूपदर्शन हा भगवद्गीतेचा कथाभाग असून ह्या कथाभागात शांतरसाप्रमाणेच अद्‌भुताचाही समावेश होतो असे ज्ञानेश्वर समजतात. अकराव्या अध्यायात अद्‌भुतरसाचे माहात्म्य स्पष्ट करताना शांतरसाच्या मर्यादाही ज्ञानदेवांनी नेमक्या हेरल्या होत्या. ज्ञानदेवांपूर्वी शांतरसाची विपुल चर्चा साहित्यमीमांसकांनी करून श्राव्य काव्याप्रमाणेच दृश्यकाव्यातही त्याचे महत्त्व मान्य केले. नागानंद नाटकाच्या निमित्ताने शांतरसचर्चेला उधाण आले होते. दशरूपककार धनंजयाच्या मते नाट्यात शांतरस असू शकत नाही. अभिनवगुप्ताने श्राव्यकाव्याप्रमाणेच दृश्यकाव्यातही शांतरस असतो असे आग्रहाने प्रतिपादन केले. धनंजय, भोज व अभिनवगुप्त जवळपास समकालीन असून त्यांनी केलेल्या रसमीमांसेचा परिणाम उत्तरकालीनांवर झाला.

आनंदवर्धनाने शांतरसाच्या प्रकारात दयावीर, धर्मवीर व दानवीराचा समावेश करून वीररसाशीही त्यांचे संबंध स्पष्ट केले, तर अभिनवगुप्ताने दयावीराचे शांतरसाशी ऐक्य कल्पिले.[२] नागानंद नाटकाच्या संदर्भात त्याने शांत, शृंगार व अद्‌भुतरसाचे विवेचन केले. शांतरसाशी शृंगार विरोधी असला तरी अद्‌भुतमात्र त्या दोहोंशी सुसंवादी असतो असे अभिनवगुप्ताचे मत होते. ज्ञानदेवांनी अद्‌भुताचे शांताशी सुसंवादित्व अकराव्या अध्यायात स्पष्ट केले असले तरी शृंगाराशी अद्‌भुताचे सुसंवादित्व मान्य केले नाही. त्याचप्रमाणे दयावीर रसाचा शांतात समावेश होतो हे मत स्पष्ट केले नाही. अशा प्रकारे शांतरसाच्या बाबतीत सर्वस्वी अभिनवगुप्ताचे अनुसरण न करता ज्ञानदेवांनी आपल्या ग्रंथात पूर्वसूरींपेक्षा वेगळी भूमिका घेऊन स्वप्रज्ञेची चुणूक ठिकठिकाणी दाखविली. उदा. ज्ञानदेवांपूर्वी भरतादी मुनींनी अद्‌भुताचे साहचर्य वीररसाशी मान्य केले होते.[३] भरताच्या नाट्यशास्त्रात चार प्रकृतिरसांचे वर्णन येते. शृंगाराशी हास्य, रौद्राशी करुण, वीराशी अद्‌भुत व बीभत्साशी भयानक रसाचे साहचर्य भरताने कल्पिले आहे. ज्ञानदेवांनी भरतोक्त चारप्रकृति रससंकल्पनेला मान्यता दिलेली नाही.

भरत अभिनवगुप्तादी साहित्यमीमांसकांनी अद्‌भुताचे वीररसाशी साहचर्य कल्पून रसचर्चा केली. विशेषतः अभिनवगुप्ताच्या वेळी रसचर्चेने पुढचा टप्पा गाठून शांत, शृंगार व अद्‌भुत रसाविषयी वेगवेगळ्या अभ्यासकांचे दृष्टिकोण लक्षात घेतले. अर्थशृंगार व रतिशृंगाराचे विवेचन करणारा साहित्यमीमांसकांचा एक वर्ग त्या काळात उदयाला आला होता. परमार भोजाने आपल्या ग्रंथात रतिशृंगार मानणाऱ्या साहित्य-मीमांसकांच्या मताचा ऊहापोह करून शृंगार रसराजविषयक स्वतःचा सिद्धान्त मांडला होता. अभिनवगुप्तापासून ज्ञानेश्वरांपर्यंत रससंख्येप्रमाणेच रसक्षेत्रात वेगवेगळ्या विचारधारा आढळून येतात. केवळ आठ किंवा नऊ एवढाच रससंख्यांबाबत प्रश्न निर्माण झाला नव्हता तर अर्थशृंगार व रतिशृंगाराचा शांतरसात समावेश करावा किंवा करू नये याचाही विचार त्या काळात चालू होता. ज्ञानदेवांपूर्वी रसचर्चा साहित्यिकांकडून सिद्धाकडे झुकलेली होती. अभिनवगुप्त हा काश्मिरी प्रत्यभिज्ञादर्शनाचा आचार्य व श्रेष्ठ तांत्रिक होता. नाथपंथातील गहिनीनाथ-निवृत्तिनाथांनीही शांतरसाचा विचार केला होता. अशा प्रकारे साहित्यिकांप्रमाणेच तत्त्वज्ञानक्षेत्रातील आचार्यादी मंडळींनी रसविषयक आपापले दृष्टिकोण त्या काळात मांडले. महाकाव्य किंवा नाट्यापुरती मर्यादित असलेली रसचर्चा पौराणिक ग्रंथांच्या संदर्भात देखील होऊ लागली. शारदातनय नावाच्या

....

२. "शांतरस" : पान १०२, तळटीप, लेखक पटवर्धन व मासन.

३. शृंगाराज्जायते हासः रौद्रात्तु करुणो रसः । वीराच्चाद्‌भुतनिष्पत्तिः स्याद् बीभत्साद् भयानकः ॥

ग्रंथकाराने भावप्रकाशन ग्रंथात रससिद्धान्ताचे विवेचन करून भोजाच्या शृंगाररससिद्धान्ताला विरोध केला.[४] त्याने योगमाला नावाच्या पुराणग्रंथाचा हवाला देऊन आठ रस अधिक नववा शांतरस मान्य केला. त्याने नारद वासुकी इत्यादी पौराणिकांचा दाखला देऊन रसविषयक मनोरंजक माहिती पुरविली आहे. नारद वासुकींच्या मतानुसार सर्व रसांत अहंकाराची सूक्ष्म छटा असते व जेव्हा राजसवृत्तीचा ललित वस्तूशी संबंध येतो तेव्हा हा अहंकारच शृंगारात परिणत होतो. योगमालाकारांच्या मते मात्र अशा वेळी अहंकार शृंगाररसात परिणत न होता त्या ठिकाणी शांतरसाचा उद्भव होतो; कारण त्या समयी रज व तम वृत्तींचा विलय होऊन चित्त हे सत्त्ववृत्तीत रममाण असते. मनाचा बाह्य पदार्थांशी थोडादेखील संबंध नसतो. शारदातनयाच्या भावप्रकाशातील हे रसविवेचन ज्ञानदेवांपूर्वीच्या महाराष्ट्रीय रसमीमांसकांसमोर असावे असे दिसते. या ग्रंथात त्याने योगमाला पुराणग्रंथाचा संदर्भ देऊन पौराणिकांचा रससिद्धान्त वर्णन केला, तर नारद वासुकीसारख्या पौराणिकांची मते देऊन त्यांची रसविषयक भूमिका स्पष्ट केली. हा ग्रंथ इ. स. ११७५–१२५० दरम्यान लिहिण्यात आला. भावप्रकाश ग्रंथात भरताच्या नाट्यशास्त्राप्रमाणेच इतर अनेकांच्या मतांचा परामर्श घेण्यात आला होता. त्याने तत्कालीन प्रचलित असलेल्या मतमतांतरांची नोंद केल्याने ज्ञानदेवांपूर्वी शांतरसाबद्दल एकच विचारधारा सर्वमान्य होती असे समजणे बरोबर होणार नाही. शारदातनयाने आपल्या ग्रंथात नारद-वासुकीच्या मताचा उल्लेख करून शांतरसविषयक एक आगळा दृष्टिकोण स्पष्ट केला आहे. यावरून असे दिसते की, भरत-अभिनवगुप्तादिकांच्यापेक्षा शांतरसाबद्दल वेगळ्या दृष्टिकोणातून विचार करणारा रसमीमांसकांचा वर्ग ज्ञानदेव-पूर्वकालात होता. नारद-वासुकीप्रमाणेच अग्निपुराण व विष्णुधर्मोत्तर पुराणांत ही रसचर्चा आढळते. काव्य हे शास्त्र व इतिहासापेक्षा वेगळे असून नवरसपरिपूर्ण असावे असे विष्णुधर्मोत्तर पुराणात वचन आहे.[५] भरताच्या नाट्यशास्त्राचा प्रभाव विष्णुधर्मोत्तर पुराणावर असला तरी रस व दशरूपकाच्या बाबतीत विष्णुधर्मोत्तर पुराणाने स्वतंत्र विवेचन केले आहे. अग्निपुराणानेही आनंद–अहंकार, अभिमान शृंगाररस सिद्धान्ताचा उल्लेख करून भरतोक्त आठ रसांचा केवळ निर्देश केला आहे. म. म. काणे यांच्या मते अग्निपुराणकर्त्याने बराचसा भाग भोजदेवाच्या ग्रंथातून उद्धृत केला आहे. यावरून अग्निपुराणाचा कलही भोजपुरस्कृत रससिद्धान्ताकडे होता असे दिसते. या विविध पुराणांतील रसचर्चेवरून असे स्पष्ट होते की, ज्ञानदेवपूर्व काळात पौराणिकांनी स्वतंत्र रसमीमांसा केली होती. त्यांची रसमीमांसा भरत, अभिनवगुप्तापेक्षा भोज, शारदातनयाकडे झुकलेली

४. शारदातनयकृत " भावप्रकाश."

५. History of Sanskrit Poetics, Page 67–68, IV th Edition, P. V. Kane

असून त्यांनी श्राव्यकाव्याप्रमाणेच दृश्यकाव्य व पुराणग्रंथांच्या संदर्भात प्रामुख्याने रसविचार मांडला. भोज व शारदातनयांच्या रसविषयक सिद्धान्ताचा प्रभाव तत्कालीनांवर आढळतो. भोजदेवाच्या रससिद्धान्ताकडे अनेक अभ्यासक आकर्षित झाले व त्यांनी भोजदेवाला "वाट पुसत" आपापली रसविषयक मते मांडली. भोजपरमाराचे राज्य गोदावरीपर्यंत होते व प्राचीन मराठी लोकगीतांत परमारवंशीय वीरपुरुषावर शृंगारिक गीतेंही आढळतात. परमारवंशीय भर्तृहरी व त्याचा भाऊ विक्रमादित्याचे उल्लेख महानुभावीय परंपरेत येतात. परमारवंशीय भोजाच्या रससिद्धान्ताला अनुयायी लाभले नसले तरी अभ्यासकांनी मात्र त्याच्या रससिद्धान्ताचे अध्ययन केले होते. भोजदेव हा परममाहेश्वरशैव असून त्याच्या विचारावर सांख्य व विशेषतः न्यायशास्त्राचा प्रभाव होता. त्याने पुरस्कृत केलेल्या अहंकार-शृंगाररससिद्धान्तावरही नैय्यायिकांच्या विचारांची छाया आहे. भोजाप्रमाणेच काही पौराणिक रसमीमांसकांनी रतिशृंगारात धर्मार्थकाममोक्षाचा समावेश केला, व धर्मशृंगार, अर्थ-शृंगार, मोक्षशृंगाराचे वर्णन केले. विशेषतः या पौराणिक रसमीमांसकांनी रतिशृंगाराचा पक्ष घेऊन पौराणिक कथाभागांचे स्पष्टीकरण करण्यास प्रारंभ केला. त्यांच्या रसचर्चेचा प्रभाव मराठी साहित्यावर आढळतो. नरेंद्राचे रुक्मिणीस्वयंवर व भास्कराचे शिशुपालवध काव्ये पौराणिक रसमीमांसकांच्या परंपरेतील आहेत. भास्करभट्टाचे पुराण ऐकताना सर्व श्रोते तल्लीन होत असत. नागदेवाला पुराण ऐकविण्याचे काम भास्कर दामोदर पंडितावर सोपविले होते. पुराणावर प्रवचन करीत असताना आपल्या रसमय वक्तृत्वाने भास्कर श्रोत्यांना आनंदित करीत असे. पुराणातील कथाप्रसंगांत रस निर्माण करून भास्कर श्रोत्यांना आश्चर्यचकित करीत असे, असे उल्लेख स्मृतिस्थळात आढळतात. ज्ञानेश्वरांनी मात्र पुराणे आख्यानरूपाने जगात प्रगट झाली असे म्हटले आहे.

नाना पुरतिये प्रतिष्ठे लागीं । सानीव धरुनि आंगीं । पुराणें आख्यानरूपें जगीं । भारता आली ॥ ४६ ॥

रसचर्चा प्रामुख्याने रामायण-महाभारताच्या आश्रयाने सुरू झाली. तत्पूर्वी भरताने रसचर्चा नाटकाच्या अनुरोधाने केली होती. आनंद-वर्धनाने मात्र रामायणाला आदिकाव्य व महाभारताला इतिहास समजून श्राव्यकाव्याच्या अनुषंगाने आपल्या मताचे विवेचन केले. रामायण-महाभारतादी आर्ष काव्यांप्रमाणेच महाकवींच्या सर्गबंध काव्याच्या द्वारा रसचर्चा होत होती. कालांतराने या साहित्यचर्चेत पौराणिक रस-मीमांसकांनी स्वतःची उपपरंपरा निर्माण केली. त्यांनी शांत व शृंगार रसचर्चेत नाट्य वा महाकाव्याऐवजी पुराणांना स्थान दिले. या रस-मीमांसकांनी पौराणिक वाङ्मयप्रकार लक्षात घेऊन रतिशृंगाराचे माहात्म्य वर्णन करण्यास प्रारंभ केला. नरेंद्र, भास्कर व दामोदर कवी या पौराणिक परंपरेतील आहेत. ज्ञानेश्वरमात्र महाभारताला नवरससुधाब्धी समजतात. ज्ञानदेवांनी पौराणिकांचा रतिशृंगाराचा सिद्धान्त अमान्य

केला. शृंगाररसाच्या माथ्यावर पाय ठेवण्याची गर्जना ह्याच परंपरेशी संबंधित असावी काय ?

ज्ञानदेवांपूर्वी रामायणाचे वर्णन आर्षकाव्य संज्ञेने सर्वच साहित्यिक, मीमांसक करीत असत. महाभारताची गोष्ट वेगळी होती. कित्येक साहित्यमीमांसकांच्या मते महाभारत नवरससुधाब्धी नसून केवळ इतिहासवजा शास्त्रग्रंथ आहे. साहित्याचा आनंद व रसांचा आस्वाद महाभारताच्या वाचनाने मिळत नाही. महाभारताचा उपयोग केवळ नैतिक व धार्मिक विवेचनासाठी करावा. धनंजयाच्या दशरूपक ग्रंथावरील अवलोक टीकेत नाटकापासून मिळणाऱ्या आनंदाचे दर्शन महाभारतात होत नाही, असा उल्लेख आढळतो. तो म्हणतो की, दशरूपकापासून मिळणारा रसास्वाद स्वसंवेद्य व म्हणून परमानंदरूप असतो. इतिहासादी ग्रंथात केवळ त्रिवर्गाचे फल असते. येथे इतिहाससंज्ञेने धनंजयादिकांनी महाभारताचा निर्देश केला आहे.[६] ज्ञानदेवांनी या परंपरेला विरोध करून महाभारताचे वर्णन नवरसपरिपूर्णसुधाब्धी शब्दाने केले. यावरून असा निष्कर्ष निघतो की, ज्ञानदेवपूर्व काळात व भोजानंतर साहित्यरसचर्चेत 'महाभारत काव्य की इतिहासशास्त्र' असा प्रश्न उपस्थित होऊन मीमांसकांत अटीतटीचे वाद झाले असावेत. या वादात पौराणिक रसमीमांसकांनी पुराणावर आधारित व रतिशृंगारप्रधान साहित्याचा उदो उदो करून महाभारताला इतिहासशास्त्र वर्गात समाविष्ट केले. ज्ञानदेवांनी पुराणे आख्यानरूपाने महाभारतात समाविष्ट आहेत असा अभिप्राय देऊन महाभारताची नवरसप्रधानता मान्य केली.

महाभारताच्या संदर्भात पौराणिक रसमीमांसकांनी एक विशिष्ट दृष्टिकोण स्वीकारून भागवतादी पुराणांचे माहात्म्य कथन करण्यास प्रारंभ केला. ज्ञानदेवांच्या अगोदरच्या पिढीत वोपदेव व हेमाद्री हे विद्वान पंडित यादवांच्या राजसभेत प्रसिद्धीला आले. वोपदेवाने साहित्यशास्त्रावर तीन व भागवतावर चार प्रबंध लिहिले. हरिलीला, मुकुट व मुक्ताफळ वोपदेवाचे हे तीन ग्रंथ भागवतावर असून परमहंसप्रिया नावाची टीका

---

६. आनंदनिष्यन्दिषु रूपकेषु व्युत्पत्तिमात्रं फलमल्पबुद्धिः । योऽपीतिहासादिवदाह साधु तस्मै नमः स्वादुपराङ्मुखाय ।

अवलोक : तत्र केचित्

धर्मार्थ काममोक्षेषु वैचक्षण्यं कलासु च । करोति कीर्तिं प्रीतिं च साधुकाव्यनिषेवणम् ॥

इत्यादिना त्रिवर्गादिव्युत्पत्तिं काव्यफलत्वेनेच्छन्ति तन्निरासेन स्वसंवेद्यः परमानंदरूपो रसास्वादो दशरूपाणां फलं न पुनरितिहासादिवत् त्रिवर्गादि व्युत्पत्तिमात्रमिति दर्शितम् । नम इति सोल्लुण्ठम् । अवलोकटीका ।

लिहिली. हेमाद्रीने वोपदेवाच्या हरिलीला व मुक्ताफळ या ग्रंथावर हरिलीलाभाष्य व कैवल्यदीपिका नावाच्या टीकाही लिहिल्या आहेत.[७] वोपदेवाच्या मुक्ताफळ ग्रंथात रसालंकार चर्चा आहे. या ग्रंथात वोपदेवाने भोजपुरस्कृत प्रेयस, उदात्तादी रसांना विरोध दर्शवून नवरसाचा पुरस्कार केला. विष्णुभक्ताला येणाऱ्या नवरसप्रचीतीचे वर्णन भागवतानुसार केले. भागवत दशमस्कंधात कंसाच्या सभेत श्रीकृष्णाचे वर्णन करण्यात आले आहे.[८] या श्लोकावरील टीकेत वोपदेवाने नवरसाचा उल्लेख करून भक्तिरसाचा जोरदार पुरस्कार केला. वोपदेवाप्रमाणेच ज्ञानदेवांनीही नवव्या अध्यायात गोपी, यादव, नारदशुकादिकांचे वर्णन केले असले तरी नवरसाचा संदर्भ दिला नाही.[९] वोपदेवाने भक्तिरसाचे माहात्म्य वर्णन करून नवरसात भक्तिरसाला मानाचा मुजरा केला. त्याच्या मते सर्व रसांत भक्तिरसच श्रेष्ठ असून इतर रस विकृत आहेत. भगवंतदर्शनाने नवरस-प्रतीती भक्ताला येते असे वोपदेव सांगतात. वोपदेवाच्या मुक्ताफलटीकेत हेमाद्रीने भक्तिरसाचा पुरस्कार करून नवरसाचे वर्णन केले. त्याने अभिनवगुप्त व हेमचंद्राचे खंडन केले. हेमाद्रीने शांतरसाऐवजी भक्तिरसाचा पुरस्कार केला. भागवतटीकेत श्रीधरानेही भक्तिरसाचाच पुरस्कार केलेला आढळतो.[१०] अशा प्रकारे भागवतपुराणाच्या टीकाकारांनी भक्तिरसाचा पुरस्कार करण्याचे कार्य चालू केले असता ज्ञानदेवांनी या पौराणिक रसमीमांसकांचा पक्ष उचलून न धरता स्वतःचे रसविषयक मत मांडले. वोपदेव, हेमाद्रि व श्रीधरांच्या रसप्रतिपादनाला मान्यता न देता नाथसिद्धांनी पुरस्कृत केलेल्या शांतरसाचा पुरस्कार केला. ज्ञानेश्वरीतील रसांचे उल्लेख ज्ञानदेवपूर्वकालीन रसचर्चेच्या पार्श्वभूमीवर आधारलेले आहेत. ज्ञानदेवपूर्व कालात महाराष्ट्रातीलच नव्हे तर भारतीय पंडितांनी काव्य, महाकाव्य, इतिहास, नाट्य व पुराणांच्या साह्याने जे साहित्यविवेचन केले त्यात पौराणिक रसमीमांसकांचा पक्ष भोज, शारदातनय व भरत-अभिनवगुप्तांप्रमाणेच बलवत्तर होता. ज्ञानदेवांनी या तीनही परंपरांतील रसचर्चा नीट अवलोकन करून नाथसिद्धांना अभिप्रेत असलेल्या शांतरसाचे माहात्म्य स्पष्ट केले.

७. मराठी वाङ्मयाचा इतिहास; खंड पहिला; पान ३३१–४२; पांगारकर ल. रा.

८. भागवत दशम पूर्वार्ध; अध्याय ४३, श्लोक १७; गीताप्रेसप्रत.

९. ज्ञानेश्वरी अध्याय ९; ओव्या ४६५–६९; दांडेकरप्रत.

१०. रौद्राद्भुतौच शृंगारो हास्यं वीरो दया तथा । भयानकश्च बिभित्सः शांतः सप्रेमभक्तिकः ।। भागवत श्रीधरीटीका

।। लेख समाप्त : प्रा. मधुकर रामदास जोशी ।।



॥ ज्ञानेश्वरीची पाठचर्चा ॥

ज्ञानेश्वरी ही मराठी साहित्याचीच नव्हे तर महाराष्ट्रीयांच्या जीवनाची प्रतिष्ठा आहे. अशा अद्वितीय योग्यतेचा हा ग्रंथ असूनही त्याची चिकित्सक आवृत्ती आजवर—सात शतकांच्या प्रदीर्घ काळावधीत—सिद्ध होऊ नये, ही अत्यंत लज्जास्पद गोष्ट आहे. पाठचर्चा हा चिकित्सक आवृत्तीचा आधार असतो त्याप्रमाणेच ते तिचे फलही असते. पाठचर्चेतूनच चिकित्सक आवृत्ती सिद्ध होते त्याप्रमाणेच चिकित्सक आवृत्तीतूनच पाठचर्चेला चालना मिळते ज्ञानेश्वरीची चिकित्सक आवृत्ती आजवर सिद्ध झालेली नाही, एवढेच नव्हे तर तिच्या सिद्धीला उत्तेजित करील एवढी पाठचर्चाही झालेली नाही. डॉ. म. प. पेठे यांनी संकलित केलेल्या 'ज्ञानदेव वाङ्मयसूची'त १९६८ च्या सुरुवातीपर्यंत झालेल्या 'ज्ञानेश्वरी पाठ-अर्थ चर्चा' या सदरात २ ग्रंथ आणि ११२ लेख समाविष्ट केलेले आहेत.[1] या दोन ग्रंथांत मुख्यतः अर्थचर्चा असून गौणतः पाठचर्चा आहे. ११२ लेखांतील ८० लेख अर्थचर्चेसंबंधी असून केवळ ३२ लेख पाठचर्चेसंबंधी आहेत. त्यांतील बरेचसे 'प्रेमटांगा/प्रेमदांगा', 'उरणु/धारणु', 'सैन्यसिंधु / सैन्यसिंदु', 'शिवमुष्टि गंडु/गर्वतुष्टि गंडु' अशा काही मोजक्या पाठांतरांसंबंधीच आहेत.

ज्ञानेश्वरीतील पाठांची चर्चा फारशी झालेली नाही, आणि झाली तीही काही मोजक्या पाठांतरांसंबंधी, एवढेच असमाधानाचे कारण नाही.

---

१. म. प. पेठे, ज्ञानदेव वाङ्मय-सूचि (मुंबई, १९६८), पृ. ८०–८८ आणि १८१–१८५.

पाठचर्चा झाली तीही केवळ अर्थानुरोधाने, हेही त्या असमाधानाचे कारण आहे. दोन पर्यायी पाठ समोर आले की, कोणत्या पाठाने ती ओवी सुबोध होते, हाच पाठनिश्चितीचा एकमेव निकष मानला जातो. ज्या पाठामुळे ओवीचा अर्थ सहज लागतो तोच पाठ प्रमाणिक आणि पर्यायी पाठ प्रामादिक, अशी ही विचारसरणी असते. जणू काय, ज्ञानेश्वरांच्या हातची मूळ प्रत उपलब्ध असती तर ज्ञानेश्वरीचा संपूर्ण अर्थ आपणांस सहजी कळता!

अर्थाची सुबोधता हाच पाठनिश्चितीचा एकमेव निकष मानला की, जिथे पाठांतरे उपलब्ध आहेत तिथे सुबोध पाठ निवडून निर्वाह करणे सोयीचे होते. या वृत्तीतूनच एखाद्या दुर्बोध स्थळी पाठांतरे कल्पून सुबोधता साधण्याची युक्ती सुचते. या युक्तीचे समर्थन करताना ज्ञानेश्वरीचे एक थोर साक्षेपी अभ्यासक कोणत्या थराला गेले आहेत, हे पाहण्याजोगे आहे. 'ज्ञानेश्वरीचा अभ्यास, भाग पहिला' या ग्रंथाच्या प्रास्ताविकात ग्रंथलेखक श्री. वि. मो. केळकर लिहितात :

> ज्या पाठाच्या बाबतीत कोणत्या ना कोणत्या तरी प्रतीचा आधार मिळतो--मग ती प्रत प्रकाशित असो अगर अप्रकाशित असो-आणि तो पाठही जर संदर्भ आणि अर्थ या दृष्टींनीही योग्य असेल तर तो सर्व प्रतींत स्वीकारावयास कोणताच प्रत्यवाय अगर अडचण दिसत नाही. परंतु तोच पाठ संदर्भ, अर्थ या दृष्टींनी योग्य असूनही जर कोणत्याही प्रकाशित-अप्रकाशित प्रतींत उपलब्ध होत नसेल तर तो बिनतक्रार स्वीकारला जाणे अवघड आहे. तसे करणे पाठशास्त्राच्या नियमाच्या विरुद्ध आहे असे म्हटले जाते. त्याचप्रमाणे तसे करण्यात मूळ ग्रंथकार जे ज्ञानेश्वरमहाराज आणि तिचे (ज्ञानेश्वरीचे) आद्य संशोधनकार जे एकनाथमहाराज, त्यांच्यापेक्षाही आम्ही स्वतःला कोणी मोठे शहाणे समजत आहोत असा आमच्यावर आक्षेप येण्याचा संभव आहे....परंतु आम्हाला ही विचारसरणी बिलकूल अगर सर्वांशांनी पटत नाही. ज्ञानेश्वरांच्या ज्ञानेश्वरीची अस्सल प्रत किंवा एकनाथांच्या संशोधित ज्ञानेश्वरीची अस्सल प्रत जर उपलब्ध झालेली असती तर तसे म्हणणे कदाचित एक वेळ योग्य आणि समर्थनीय झाले असते. पण त्या प्रती जोपर्यंत उपलब्ध झालेल्या नाहीत तोपर्यंत तसे कोणालाही निरपवादपणे म्हणता येणार नाही....
>
> आणि समजा, ज्ञानेश्वरांची आणि एकनाथांची अस्सल प्रत उपलब्ध आहे. आणि त्या प्रतीतीलही काही पाठ आम्हाला संदर्भाच्या आणि अर्थाच्या दृष्टींनी योग्य वाटले नाहीत, तर तसे स्वच्छ नमूद करून त्या ठिकाणी आम्हाला योग्य वाटणारे पाठ जर आम्ही सुचविले तर तसेही आम्ही का करू नये? तसे करणे अगदीच असमर्थनीय होईल काय? तो केवळ मतभेदाचाच प्रश्न ठरणार नाही

> काय ?...ज्ञानेश्वर आणि एकनाथ यांचा केवढाही मोठा अधिकार असला, ते अगदी सर्वज्ञ होते असेही जरी गृहीत धरिले तरी त्यांच्या ग्रंथातही कळत नकळत काही दोष, उणीव अगर चूक झाली नसेल अगर राहून गेली नसेल असे अगदी अंधभक्तीने मानावे काय ? ...आणि त्या गोष्टी आमच्या लक्षात आल्या असताही आम्ही त्याकडे जाणूनबुजून दुर्लक्षच करावे काय ? लोकांच्या अगर जगाच्या निदर्शनास त्या आणू नयेत काय ? तसे करणे अगदीच चुकीचे, अयोग्य व असमर्थनीय ठरेल काय ? अत्यंत विनयाने व त्यांच्याविषयी पूर्ण आदरबुद्धी बाळगून पण सत्यावर दृष्टी ठेवून, तसे करावयास काही हरकत नाही असे आम्हांस वाटते....ज्ञानेश्वरांची व एकनाथांची अस्सल प्रत उपलब्ध झाली आणि तिच्यातीलही काही पाठ अर्थाच्या व संदर्भाच्या दृष्टीनी योग्य वाटले नाहीत तर तसे स्वच्छ नमूद करून त्या ठिकाणी योग्य ते पाठ सूचित करावयास काही हरकत असू नये.[२]

१९५८ साली व्यक्त केलेले हे मत श्री. केळकरांना आजही मान्य असेल असे नाही. मला त्यांच्यावर हल्ला करायचा नाही. सुसंगत अर्थ हीच पाठनिश्चितीची एकमेव कसोटी मानली की, पाठनिश्चिती कोणत्या थराला जाऊ शकते, हे दाखविण्याकरिताच काहीशा विस्ताराने हे मत उद्धृत केले आहे.

ज्ञानेश्वरीची पाठचर्चा केव्हा व का सुरू झाली ? १९०९ साली राजवाडे यांनी ज्ञानेश्वरीची एक प्राचीन प्रत प्रसिद्ध केली आणि ती खुद्द ज्ञानेश्वरकालीन मुकुंदराजाची प्रत म्हणून केवळ प्राचीनतमच नव्हे तर प्रमाणतम प्रत असा तिचा पुरस्कार केला. तिच्या प्रस्तावनेत 'जसा एखादा पारशी किंवा युरोपियन मराठी भाषा लिंग, वचन, विभक्ती वगैरेंचा चुथडा करून बोलतो, त्याच धर्तीवर, कुंटे, साखरे, माडगावकर वगैरेंच्या आधुनिक प्रतींत अपभ्रष्ट मराठी भाषा योजिलेली आहे. आणि 'आजपर्यंत जेवढ्या म्हणून ज्ञानेश्वरीच्या प्रती छापिल्या गेल्या आहेत, त्या सर्व अशुद्ध व अविश्वसनीय आहेत.'[३] असा राजवाड्यांनी हल्ला केल्यामुळे सांप्रदायिक चिडले आणि त्यांनी राजवाडेप्रतीतील पाठ कसे चुकीचे आहेत हे दाखविण्यास सुरुवात केली. या वादावादीतूनच ज्ञानेश्वरीची पाठचर्चा सुरू झाली. पुढे त्यात श्री. गो. कृ. मोडकांसारखे वैयाकरणीही शिरले. राजवाडे प्रत व सांप्रदायिक प्रती यांव्यतिरिक्त ज्ञानेश्वरीच्या इतरही अनेक प्रती आहेत, हे माडगावकरांनी संपादिलेली

२. वि. मो. केळकर, ज्ञानेश्वरीचा अभ्यास, भाग पहिला (पुणे, १९५८), प्रस्तावना, पृ. २०-२१.
३. वि. का. राजवाडे, ज्ञानेश्वरी (धुळे, श. १८३१) प्रस्तावना, पृ. (९१).

'ज्ञानदेवी' (१९०७) आणि डॉ. रा. ग. हर्षे यांनी संपादिलेला विप्रप्रतीचा पहिला अध्याय (१९४७) यामुळे अभ्यासकांच्या विशेष लक्षात आले. पण त्यातील पाठांतराची फारशी चर्चा झाली नाही. अलीकडेच म्हणजे १९६७ साली प्रा. बनहट्टींनी 'ज्ञानेश्वरीची प्रतिशुद्ध आवृत्ती' संपादिण्यास सुरुवात केली. बारावा अध्याय संपादित करताना ३ मुद्रित व १३ हस्तलिखित प्रतींतील आणि पहिला व सातवा अध्याय संपादित करताना ३ मुद्रित व ३६ हस्तलिखित प्रतींतील पाठांतरांची चिकित्सा करून त्यांनी पाठनिश्चिती केली. ही पाठनिश्चिती करीत असता पाठचर्चेसंबंधीचे 'पूर्वीचे लेखन छापील प्रतींवरून झालेले आहे. हस्तलिखित प्रतींवरून संशोधन करू पाहणाऱ्याला त्याचा विशेष उपयोग होण्याची शक्यता कमी. त्याला ते अधांतरी चालत असल्याप्रमाणे वाटतात,'[४] ही नवी जाणीव त्यांना झाली आणि हस्तलिखितांत जी नवी पाठांतरे उपलब्ध झाली त्यावरून त्यांनी काही पाठचर्चा केली. उदा. 'हिती/अहिती',[५] 'बौद्धमत/बोधमत'[६] इ. परंतु दुर्दैवाची गोष्ट अशी की, या पाठांतरांसंबंधी ज्यांनी प्रा. बनहट्टींशी वाद घातला त्या सर्वांनी अर्थानुरोधानेच पाठचर्चा केली.

पाठचर्चेचा उद्देश पाठनिश्चिती हाच होय. पाठनिश्चिती केवळ अर्थानुरोधाने होऊ शकत नाही. सुसंगत अर्थ ही पाठनिश्चितीची एक कसोटी खरी, पण ती एकमेव कसोटी नव्हे. ती तशी मानली की, खऱ्या पाठापेक्षा बरा पाठ कोणता, हे पाहण्याकडेच प्रवृत्ती कशी होते आणि तिचे पर्यवसान पाठप्रकल्पनेत कसे होते, हे वर दाखविलेच आहे.

पाठनिश्चिती पुढील चार पायऱ्यांनी होते : (१) उपलब्ध प्रती जमवून त्यांतील पाठांची नोंदणी करणे, (२) पाठनोंदणीच्या साहाय्याने त्या प्रतींचा वंशवृक्ष सिद्ध करणे, (३) ज्या एका अनुपलब्ध आद्य प्रतीवरून उपलब्ध प्रती तयार झाल्या त्या आद्य प्रतीची संहिता निश्चित करणे आणि (४) या निश्चित केलेल्या आद्यप्रतीतील अपपाठ दुरुस्त करून त्या ग्रंथाच्या लेखकाला अभिप्रेत असलेली मूळ संहिता निश्चित करणे.

उपलब्ध प्रतींचा वंशवृक्ष सिद्ध केल्याने पाठचिकित्सा सोयिस्कर व वस्तुनिष्ठ पद्धतीने करता येते. (१) वंशवृक्षामुळे विचारात घ्यायच्या

---

४. श्री. ना. बनहट्टी, श्रीज्ञानदेवी : प्रतिशुद्ध संहिता अध्याय पहिला आणि सातवा (पुणे, १९७३), उपोद्घात, पृ. ६४.

५. श्री. ना. बनहट्टी, 'ज्ञानदेवी १३ वा अध्याय : पाठनिश्चितीची प्रक्रिया', म. सा. प. अं. १६६ ते १७०, १७३ आणि १७६-१७७.

६. श्री. ना. बनहट्टी, 'बोधमत की बौद्धमत १,' म. सं. प. व. १९, अं. ४ आणि व. २०, अं. २.

प्रतींची संख्या मर्यादित करता येते. समजा, एखाद्या ग्रंथाच्या २५ प्रती उपलब्ध झाल्या आणि वंशवृक्ष सिद्ध केल्यावर त्यांतील १४ प्रती या उपलब्ध प्रतींवरूनच आलेल्या आहेत असे आढळून आले, तर या १४ प्रती सहजच गळतात. कारण यातील जे पाठभेद उपलब्ध पूर्वज प्रतींत असतील तेवढीच खरी पाठांतरे, बाकीचे पाठभेद म्हणजे नकलकारांनी अजाणता केलेल्या चुका किंवा जाणूनबुजून केलेले बदल व घातलेले प्रक्षेप. (२) वंशवृक्षामुळे प्रतींचे तौलनिक महत्त्व कळते. उदा० वर सांगितलेल्या विचारात घ्यायच्या योग्यतेच्या ११ प्रतींपैकी ६ प्रती एका शाखेच्या, ४ प्रती दुसऱ्या शाखेच्या आणि उरलेली एकुलती एक प्रत तिसऱ्या शाखेची असे आढळून आले. तर त्या तिसऱ्या शाखेच्या एकुलत्या एका प्रतीची योग्यता पहिल्या शाखेच्या एकूण ६ किंवा दुसऱ्या शाखेच्या एकूण ४ प्रतींएवढीच ठरेल, कारण ती तिसऱ्या शाखेची एकमेव प्रतिनिधी असेल. जुन्या पद्धतीनुसार तिची किंमत २५ पैकी एक एवढीच तर या नव्या पद्धतीनुसार तिचे मोल तिहींतील एक एवढे ठरेल. (३) या पद्धतीचा सर्वांत महत्त्वाचा विशेष म्हणजे वंशवृक्षामुळे आद्य प्रतीतील संहिता ज्या क्रमाने भ्रष्ट होत गेली त्याच्या उलट म्हणजे प्रतिप्रसव क्रमाने शुद्ध करीत करीत आद्य प्रतीकडे पोचता येते आणि हे करीत असता पाठ कसकसे भ्रष्ट होत गेले हे सहजी कळून येते. (४) शुद्ध पाठाचा हा शोध क्रमाक्रमाने घ्यायचा असल्यामुळे एका वेळी एकाच शाखेतील पाठांतराची चिकित्सा करायची असते. वर दिलेल्या उदाहरणातील पहिल्या शाखेच्या ६ प्रतींतील किंवा दुसऱ्या शाखेतील ४ प्रतींतील पाठांतरांची चिकित्सा करणे हे एकाच वेळी २५ प्रतींतील पाठांतरांची चिकित्सा करण्यापेक्षा सोयीचे हे स्पष्टच आहे. आता, एकाच शाखेतील पाठांतरांची चिकित्सा करूनही त्या शाखेतील आद्य प्रतीचा पाठ निश्चित करता येत नाही; अशा प्रसंगी अन्य शाखांतील पाठांतरेही विचारात घ्यावी लागतात हे खरे, पण असे प्रसंग थोडेच.

या वंशवृक्षाच्या आधाराने पाठचिकित्सक क्रमाक्रमाने आद्य प्रतीच्या संहितेकडे जातो, तेव्हा त्याला दोन गोष्टी विचारात घ्याव्या लागतात. (१) त्याला जो पाठ भ्रष्ट वाटतो तो मूळ शुद्ध पाठापासून कसा ढळला याची मीमांसा. ही भ्रष्टता वाचनप्रमाद, लेखनप्रमाद, अक्षरविपर्यय, चुकीचा पदविच्छेद, अर्थाचे सुलभीकरण इत्यादी कारणांनी संभवते. याला (documental probability) म्हणतात. (२) दोन वा अधिक पाठांतरांपैकी कोणता पाठ मूळ ग्रंथातील पूर्वापार संदर्भ, अर्थसंगती, छंद, यमक इत्यादींशी जास्त जुळतो याची मीमांसा. याला (intrinsic probability) म्हणतात.

पाठचर्चा व पाठनिश्चिती ही (१) उपलब्ध मुद्रित व हस्तलिखित प्रतींचा वंशवृक्ष, (२) नकलकारांकडून होणाऱ्या पाठभ्रष्टतेचे संभव



आणि (३) अर्थाची व रचनेची सुसंगती या तिहींच्याही आधाराने व्हावयाला हवी. आजवर झालेली पाठचर्चा तिसऱ्या अंगानेच झाली आहे. प्रा. बनहट्टी यांनी अलीकडे केलेली पाठचर्चा यांतील दुसऱ्या व तिसऱ्या अंगांनी केली. प्रतींच्या वंशवृक्षाचा त्यांनी विचार केला नाही. त्यांच्याशी वाद घालणाऱ्यांनी तर अर्थाची सुसंगतीच विचारात घेतली. ते स्वाभाविकच होते. अनेक हस्तलिखितांतील पाठांतरांच्या चिंतनाने प्रा. बनहट्टींना जी दृष्टी आली होती ती हस्तलिखितांचा विचारच न करणाऱ्या त्यांच्या विरोधकांना कशी येणार ?

हस्तलिखितांचा आधार न घेता केलेली पाठचर्चा अधांतरी चालल्यासारखी वाटते, असे प्रा. बनहट्टी म्हणतात, ते योग्यच आहे. परंतु प्रथम हस्तलिखितांचा वंशवृक्ष सिद्ध करून मग त्याच्या आधाराने क्रमाक्रमाने मूळ पाठाचा शोध घ्यावयाचा, त्याऐवजी केवळ कोणत्यातरी हस्तलिखितात आढळतो म्हणूनच एखादा पाठ स्वीकार्य समजायचा, ही प्रा. बनहट्टी यांची पाठचिकित्सापद्धती अंधच म्हणायला पाहिजे. 'कोणत्या तरी पोथीत प्रत्यक्ष आढळल्याशिवाय एकही पाठ स्वीकारलेला नाही,' असे प्रा. बनहट्टी म्हणतात, पण त्याचबरोबर केवळ दोन–तीन, क्वचित एकाच, हस्तलिखितात आढळलेला पाठ त्यांनी प्रतिशुद्ध मानला आहे,[७] ते कोणत्या पाठचिकित्साशास्त्रास धरून ? अर्थ सुसंगत लागतो म्हणूनच तो पाठ शुद्ध ठरतो का ? पर्यायी पाठाला महत्त्वाच्या हस्तलिखितांचा आधार असला तरी त्याने सुसंगत अर्थ लागत नाही म्हणूनच केवळ तो भ्रष्ट ठरतो काय ? अर्थ न लागण्याचे कारण आपले अज्ञान वा आपली असमर्थता असण्याचा संभव नाही काय ? दोन उदाहरणे घेऊनच हे स्पष्ट करतो.

देखा विवेकवंतु विमलु। तोचि शुंडादंडु सरलु। जेथ परमानंदु केवलु। महासुखाचा ॥ १·१४ ॥
प्रमेयप्रवाल सुप्रभ। द्वैताद्वैतनिकुंभ। सरिसे एकवटति ईभ। मस्तकावरि ॥ १·१७ ॥

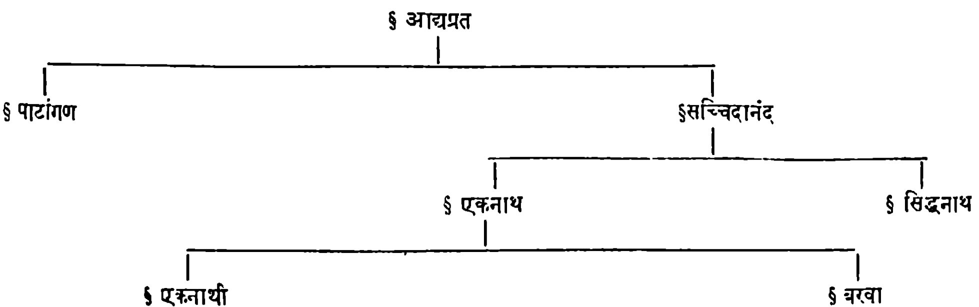
या दोन ओव्यांतील पहिल्या ओवीत 'केवलु'च्या ठिकाणी 'कवलु' आणि दुसऱ्या ओवीत 'निकुंभ'च्या ठिकाणी 'कुंभ' असे पाठ त्यांना काही हस्तलिखितांत आढळले. या दोन पाठांनी अर्थ फार सुंदर लागत असल्यामुळे त्यांनी ते पाठ प्रतिशुद्ध मानले, एवढेच नव्हे तर 'हस्तलिखितांच्या अभ्यासाने एवढे दोनच पाठ जरी सिद्ध झाले असते तरी या उद्योगाचे सार्थक झाले असे म्हणता आले असते,' असे कृतार्थांचे उद्‌गार काढले आहेत.[८]

---

७. श्री. ना. बनहट्टी, श्रीज्ञानदेवी बारावा अध्याय (पुणे, १९६७), परिशिष्ट, पुढील स्थळे पाहा : २·२, ७१·४, ९५·२, १२७·४, १८५·४, १९७·२, २०२·१, २०२·३. ८. तळटीप ४, उपोद्‌घात, पृ. ५६



प्रा. बनहट्टींना मान्य असणारे हे पाठ वंशवृक्षाच्या पद्धतीने खरोखरीच सिद्ध होतात काय? प्रा. बनहट्टींनी वंशवृक्षच तयार केलेला नाही. पण त्यांनी केलेल्या विवेचनावरूनच स्थूलमानाने तो पुढीलप्रमाणे मानता येतो :



आता, या वंशवृक्षाच्या आधाराने वरील दोन पाठांची चिकित्सा केली असता काय निष्पन्न होते? 'कवळ' हा पाठ पाचांपैकी एकाही बरवा प्रतीत आढळत नाही. दहांपैकी एकाच एकनाथी प्रतीत, चारांपैकी एकाच सिद्धनाथ प्रतीत आणि आठांपैकी एकाच पाटांगण प्रतीत आढळतो. म्हणजे पाठचिकित्साशास्त्राप्रमाणे एकाही परंपरेच्या आद्यप्रतीत तो पाठ घेता येत नाही. मग या सर्व परंपरा ज्या आद्यप्रतीतून निघाल्या तिच्यात तो कसा येऊ शकेल? वरील परंपरांत न बसणाऱ्या आणखी तीन प्रतींत तो पाठ आढळतो. दोन अनंतगोपाळ प्रतींपैकी एकीत, आठ स्वतंत्र प्रतींपैकी एकीत आणि दोन संमिश्र प्रतींपैकी एकीत. म्हणजे परंपरांतील २७ प्रतींपैकी ३ प्रतींत आणि परंपराबाह्य १२ प्रतींपैकी ३ प्रतींत अशा रीतीने एकूण ३९ प्रतींपैकी ६ प्रतींतच हा पाठ आढळतो. या प्रतीही फार मोलाच्या आहेत असे नाही.

'केवळ / कवळ' यातील कोणता पाठ नक्कलकाराकडून जाणता-अजाणता 'कवळ / केवळ' असा बदलला गेला असावा या documental probability चा विचार केला असताही 'कवळ'चा 'केवळ' होण्याऐवजी 'केवळ'चा 'कवळ' होण्याचाच संभव जास्ती वाटतो. बरे 'कवळ' या पाठाने अर्थ जास्त चांगला लागतो असेही नाही. 'केवळ परमानंद' या ऐवजी 'परमानंदाचा कवळ' हा

अर्थ कोणत्या दृष्टीने प्रा. बनहट्टींना महासुखाचा वाटला ते कळत नाही. त्यातही शुंडादंड सरळ असल्यावर त्यात कोणताही कवळ शोभिवंत दिसणार नाही, हे वेगळेच. अर्थाच्या दृष्टीने बाधक अशी या ओवीत वेगळीच अडचण आहे. प्रा. बनहट्टींना ती ठाऊक आहे, पण या पाठाच्या विवेचनात ते यासंबंधी मुग्ध राहिले आहेत. 'विवेकवंतु विमलु' या विशेषणांचे विशेष्यच या ओवीत नाही, ही ती अडचण. ती निवारल्याशिवाय 'केवळ' व 'कवळ' यांपैकी कोणताही पाठ घेतला तरी सुसंगत अर्थच लागणार नाही. ही अडचण कशी निवारता येईल, यासंबंधी मला काही सुचवायचे आहे, पण ते इथे नको.

'निकुंभ/कुंभ' या पाठांतरापैकी 'निकुंभ' हाच पाठ बहुसंख्य त्याचप्रमाणे महत्त्वाच्या प्रतींत आढळतो. 'कुंभ' हा पाठ केवळ तीनच प्रतींत निर्विवादपणे आढळतो. त्यातील दोन बरवा परंपरेतील व एक सिद्धनाथ परंपरेतील आहेत. आणखी तीन प्रतींत 'कुंभ' हा पाठ आहे पण तो समासात 'निकुंभ' असा दुरुस्त केला आहे. म्हणजे या तीन प्रतींचा आधार पक्का नव्हे. वंशवृक्षाच्या आधाराने पाठशुद्धी करीत गेल्यास 'कुंभ' हा पाठ सहजच निकालात निघतो.

'निकुंभ' हे एका दैत्याचे नाव म्हणून तो पाठ त्याज्य तर 'कुंभ' हे त्याच्या भावाचे नाव म्हणून तोही पाठ त्याज्य ठरेल काय ? नाही, कारण कुंभ याचा घडा असाही अर्थ होतो. मग निकुंभ याचा तसाच दुसरा काही अर्थ नसेल काय? नि हा उपसर्ग निकट या अर्थी नामांना लावण्यात येतो. उदा. नियम, निवास, निमंत्रण, निनाद, नियोजन, निकुंज इत्यादी. तसाच काहीसा 'निकुंभ' याचा अर्थ असावा असे वाटते. हत्तीच्या मस्तकावरील कुंभ सुटेसुटे नसतात, ते अति निकट, जणू जुळेच असे असतात. अशा जुळ्या कुंभांना 'निकुंभ' अशी संज्ञा होती का ? मोल्स्वर्थच्या कोशात 'निघड' असा एक शब्द आलेला आहे. त्याचा अर्थ 'Without intervening space—Pots strung around a water-wheel' असा दिला आहे. 'निघड' हा शब्द 'निघट' वरून आला आहे हे उघड आहे. तेव्हा तशाच अर्थाचा 'निकुंभ' असा शब्द ज्ञानेश्वरकालात प्रचारात असण्याचा संभव नाहीच काय ?

अर्थाच्या सुसंगतीचा विचार करताना ज्ञानेश्वरी सुमारे सातशे वर्षांपूर्वी रचिली गेली, हे दृष्टीआड करता कामा नये. जेव्हा ती रचिली गेली तेव्हा ते सुसंगतच असली पाहिजे, पण ती आजच्या वाचकाकरिता नव्हे तर तत्कालीन श्रोत्यां/वाचकांकरिता. त्या श्रोत्यां/वाचकांशी एकरूप होण्याकरिता आपणांस खूपच पूर्वतयारी करावयाला हवी. ही पूर्वतयारी म्हणजे तत्कालीन शब्द, भाषेचे व्याकरण, काव्यसंकेत, वस्तू, व्यवहार, सामाजिक व धार्मिक आचारविचार इ. इ. संबंधीचे संपूर्ण ज्ञान. हे संपूर्ण ज्ञान मिळविण्याची साधने अनेक आहेत आणि साधना बिकट आहे. ती साधली

नाही तरी कमीत कमी ज्ञानेश्वरीकालीन साहित्याशी दृढ परिचय असणे आवश्यक आहे. ज्ञानेश्वरीकालीन साहित्याचा अभ्यास होऊन तत्कालीन भाषेचे व्याकरण, तत्कालीन भाषेचा शब्दकोश, ज्ञानेश्वरी, अमृतानुभव व ज्ञानेश्वरांची अभंगरचना यांचे पदकोश ही सिद्ध झाल्यावरच ज्ञानेश्वरीचा सुसंगत अर्थ लागू शकेल. जी पाठांतरे अर्थाच्या दृष्टीने दुर्बोध वा विसंगत वाटतात ती या साधनांच्या योगे सुबोध व सुसंगत वाटू लागण्याचा संभव आहे. यांपैकी तत्कालीन भाषेचे व्याकरण राजवाड्यांनी सिद्ध केले आहे,[९] शिवाजीराव भावे यांनी तयार केलेला ज्ञानेश्वरीचा पदकोश नुकताच प्रसिद्ध झाला आहे.[१०] तत्कालीन भाषेचा शब्दकोश 'पुणे विद्यापीठ' प्रसिद्ध करणार आहे असे कळते. अमृतानुभवाचा पदकोश 'मराठी संशोधन मंडळ' तयार करीत आहे, अभंगांचा पदकोश केव्हा होईल कोण जाणे! आजवर अर्थाच्या अनुरोधानेच का होईना जी पाठचर्चा झाली ती वरीलपैकी केवळ ज्ञानेश्वरीचे व्याकरण या एकाच साधनाच्या बळावर आणि हे साधनही श्री. गो. कृ. मोडकांसारख्या एखाद-दुसऱ्यानीच वापरलेले, हे लक्षात घेतले की, ही पाठचर्चा हस्तलिखितांवर आधारलेली नसल्यामुळे प्रा. वनहट्टी म्हणतात त्याप्रमाणे जशी अधांतरी झाली तशीच वरील साधनांच्या अभावी निःसत्त्वही झाली आहे, असे म्हणावे लागते.

॥ लेख समाप्त : मधुकर वासुदेव धोंड ॥

९. वि. का. राजवाडे, श्रीज्ञानेश्वरीतील मराठी भाषेचे व्याकरण (धुळे, श. १८३१).

१०. शि. न. भावे, श्रीज्ञानेश्वरी-पदकोश (धुळे, १९७४).

॥ ज्ञानेश्वरी शब्दसंग्रह : काही विशेष ॥



नेश्वरांनी आपल्या सर्व वाङ्मयातून जो शब्दसंग्रह वापरलेला आहे त्याचे सर्वांगीण परिशीलन करायचे म्हटले तर अनेक संशोधनात्मक प्रबंध लिहावे लागतील. शब्दांच्या व्युत्पत्ती, तत्सम, तद्भव आणि अन्य शब्दांची प्रमाणे, अन्य भाषा संपर्क, शब्दांच्या जडणघडणीतील वैशिष्ट्ये, शब्दांच्या बहिरंगातील परिवर्तने (रूपविचार) आणि अंतरंगातील परिवर्तने (अर्थ-विचार) इत्यादी अनेक दृष्टींनी या शब्दभांडाराची चिकित्सा करता येईल. आजवर प्रा. रा. ना. वेलिंगकर,[१] डॉ. मु. ग. पानसे[२], डॉ. अडोणी[३], श्री शि. न. भावे[४] आदी अभ्यासकांनी या शब्दसंग्रहाची वेगवेगळ्या दृष्टिकोणातून पाहणी करण्याचा प्रयत्नही केलेला आहे. स्फुट लेखांच्या द्वाराही ज्ञानेश्वरीतील शब्दांची पाहणी करण्याचे प्रयत्न झालेले आहेत. हे सर्व प्रयत्न ज्ञानेश्वरांच्या आणि एकंदर प्राचीन मराठी वाङ्मयाच्या अभ्यासकांना कमी-अधिक प्रमाणात उपयुक्त आहेत यात वादच नाही. तथापि 'शब्द' या संकल्पनेच्या अनुषंगाने

---

१. ज्ञानेश्वरांचे शब्दभांडार (१९५९)

२. Linguistic Peculiarities of ज्ञानेश्वरी (१९५३)

३. ज्ञानेश्वरीतील काही महत्त्वपूर्ण शब्दांच्या अर्थ-परिवर्तनांची ऐतिहासिक समीक्षा (१९६६, अप्रकाशित पीएच. डी. प्रबंध)

४. श्रीज्ञानेश्वरी पदकोश (१९७४)

जितके लहानमोठे प्रश्न उपस्थित होतात त्या सर्वांचा विचार करून ज्ञानेश्वरांच्या किंवा ज्ञानेश्वरीच्या शब्दसंग्रहाची समग्र चर्चा झालेली आहे असे म्हणता येणार नाही. विशेषतः शब्देतिहास शोधणाऱ्या अभ्यासकांच्या दृष्टीने विचार केला तर प्राचीन मराठीतील शब्दसंग्रहाचे क्षेत्र पूर्णपणे दुर्लक्षित राहिलेले आहे असे म्हणावयास हरकत नाही.

कोणत्याही समाजाप्रमाणेच प्रत्येक शब्दालाही इतिहास असतो. शब्दाचे मूलरूप, त्यात होत गेलेली विविध स्वरूपाची परिवर्तने, शब्द-योजनेचे सातत्य किंवा शब्दयोजनेत पडलेला खंड, विशिष्ट काळात विस्मृत झालेल्या शब्दांचे पुनरुज्जीवन आणि वेगवेगळ्या कालखंडात निर्माण झालेल्या बदलत्या अर्थच्छटा किंवा शब्दनिर्मितीपासून कायम राहिलेले अर्थसातत्य इत्यादी अभ्यासघटकांचा शब्देतिहासाचा शोध घेताना विचार करावा लागतो. शब्दातील बाह्य परिवर्तने आणि आंतरिक परिवर्तने यांचा अभ्यास केवळ भाषाशास्त्रीय अभ्यासकाच्या दृष्टीनेच महत्त्वाचा असतो असे नसून तो शब्दसंग्रह वापरणाऱ्या भाषिक समूहाच्या सांस्कृतिक वैशिष्ट्यांचा अभ्यास करणाऱ्या विद्यार्थ्यांच्या दृष्टीनेही महत्त्वपूर्ण ठरत असतो. म्हणूनच शब्दसंग्रहातील स्थित्यंतरे शोधणे हा अतिशय व्यापक अशा अभ्यासाचा विषय आहे. मराठी भाषेतील शब्दांचा अशा प्रकारे मुळापासूनच्या वाटचालीचा मागोवा घेणे ही गोष्टमात्र अद्यापि दुष्कर अशीच प्रक्रिया आहे. कारण शब्देतिहासाची पाहणी करताना भाषेच्या इतिहासातील सर्व टप्प्यांची एकत्र नोंद झालेली असणे अवश्य असते. मराठीतील शब्दांच्या प्रारंभापासूनचा प्रवास निश्चित करायचा म्हणजे मध्ययुगीन मराठी वाङ्मयाच्या प्रदीर्घ कालखंडातील सर्व महत्त्वाच्या ग्रंथांतील शब्दांच्या सूची हाताशी असणे ही अगदी प्राथमिक स्वरूपाची गरज आहे; पण आज ही अगदी मर्यादित गरजही पूर्ण झालेली नाही. कारण एखाददुसऱ्या ग्रंथाचा अपवाद वगळला तर संतकवींच्या वा पंडितकवींच्या ग्रंथांच्या संदर्भ-सूची सिद्ध झालेल्या नाहीत. मग त्या शब्दांची व्युत्पत्ती निश्चित करणे किंवा अर्थांतरांची नोंद करणे या गोष्टी तर दूरच राहिल्या. या उणिवा ध्यानात घेऊन आजच्या भाषाभ्यासकांनी शब्देतिहासाचे हे उपेक्षित क्षेत्र आपल्या कुवतीप्रमाणे समृद्ध करण्याचा प्रयत्न करणे अगत्याचे असल्याने प्रस्तुत टिपणात ज्ञानेश्वरीतील काही महत्त्वाच्या शब्दांच्या बाबतीत दिसून येणारी ठळक वैशिष्ट्ये नमूद करण्याचा प्रयत्न केलेला आहे.

आतापर्यंतचे ज्ञानेश्वरीचे जे समग्र वा संक्षिप्त प्राचीन-अर्वाचीन शब्दकोश प्रकाशित झालेले आहेत त्यांत शब्दाचे संदर्भ, अर्थ आणि व्युत्पत्ती यांचाच प्रामुख्याने विचार आहे. स्फुट स्वरूपाचे जे लेखन झालेले आहे त्यातही अमराठी शब्दांचे प्रमाण ज्ञानेश्वरीत किती आहे



यासंबंधीचा शोध आहे. डॉ. अडोणी यांच्या प्रबंधात मात्र ज्ञानेश्वरीतील शब्दांच्या अर्थपरिवर्तनाची विस्तृत पाहणी झालेली आहे.[1]

शब्दसंग्रहाचे पृथक्करण केले म्हणजे तत्सम, तद्भव आणि अन्य भाषांतील (भारतीय वा अभारतीय) शब्द ही स्थिती सर्व देशी भाषांच्या बाबतीत आढळून येते. या तीनही घटकांचे प्रमाण हे प्रत्येक भाषेच्या संदर्भात वेगवेगळे असते, इतकेच काय एकाच भाषेचे या दृष्टीने अवलोकन केले तर निरनिराळ्या कालखंडात तत्सम, तद्भव आणि इतर या शब्दांचे प्रमाण बदलत गेल्याचे दृष्टीस पडते. मात्र मराठीच्या एकंदर इतिहासात संस्कृत भाषेतील शब्दांचे म्हणजेच तत्सम शब्दांचे स्थान हे नेहमीच अत्यंत महत्त्वपूर्ण राहिलेले आहे. भाषेचा प्रवाह सुलभीकरणाकडे जात असतो हे सार्वकालिक सत्य आहे आणि संस्कृत-प्राकृत-अपभ्रंश या पायऱ्यांतून ही गोष्ट सिद्धही झालेली आहे. मराठीच्या आदिकालापासून प्रथम द्राविड भाषांतील (कानडी, तेलगू, तमीळ) नंतर मुसलमानी भाषांतील (अरबी, फारसी, तुर्की) आणि अखेरीस अभारतीय भाषांतील (इंग्रजी, पोर्तुगीज, फ्रेंच) शब्द मराठीत वेळोवेळी समाविष्ट होत गेले. हिंदी, गुजराती या आर्यवंशातील भाषांतील शब्दही अधून-मधून येतच होते. विविधभाषी शब्दांची प्रत्यही आवक होत असतानाही संस्कृत शब्दांचा वरचष्मा कायम राहिलेला दिसतो याचे कारण मराठी माणसाच्या भाषाभिमानी वृत्तीत सापडू शकते. फारसी शब्दांच्या आक्रमणाला पायबंद घालण्याचा प्रयत्न प्रथम १७ व्या शतकात शिवाजीमहाराजांनी राज्य-व्यवहार कोशाची निर्मिती करवून केला. १९ व्या शतकात शास्त्री-पंडितांनी नवीन ज्ञानशाखांचा मराठीत परिचय करून देताना संस्कृतचीच कास धरली. २० व्या शतकात सावरकर-पटवर्धनांचे भाषाशुद्धीचे आंदोलन महाराष्ट्रभर गाजले. स्वातंत्र्योत्तर काळात शासकीय पातळीवरून राज्यकारभारासाठी शासकीय व्यवहारकोश तयार करतानाही संस्कृतचाच भक्कम आधार घेतेलता आहे. या सर्व कारणांमुळे मराठी शब्दसंग्रहामध्ये तत्सम शब्दांचा भरणा मोठ्या प्रमाणावर झालेला आहे. ज्ञानेश्वरीचे लेखन करताना अन्य भाषांपैकी फक्त कानडी भाषेचाच आणि तोही काही शब्दांपुरताच संबंध आलेला आहे. प्रमुख स्थान तद्भव आणि तत्सम शब्दांनाच मिळालेले आहे. डॉ. तुळपुळे[2] यांनी ज्ञानेश्वरीतील एका उताऱ्याची या दृष्टीने तपासणी करून ज्ञानेश्वरीमध्ये पुढीलप्रमाणे शब्दांचे प्रमाण असल्याचे दाखविले आहे :

तत्सम शब्द—शे. २२.५ तद्भव शब्द—शे. ७४ इतर—शे. ५

---

१. ज्ञानेश्वरी शब्दसंग्रहाची विविध दृष्टिकोणातून चिकित्सा करण्याचे आजपर्यंत जे जे प्रयत्न झाले त्या सर्वांची एकत्रित व शास्त्रीय पद्धतीने केलेली नोंद डॉ. म. प. पेंठे यांच्या ज्ञानदेव वाङ्मयसूचि (१९६८) मध्ये पाहावयास मिळते. पृ. ६३-६८ व पृ. १७८

२. यादवकालीन मराठी भाषा, आवृत्ती दुसरी (१९७३), पृ. ६८-६९



हे प्रमाण एका ज्ञानेश्वरीच्या ५ ओव्यांपुरतेच असल्याने (अ. ९–१ ते ५) तेच सर्व ज्ञानेश्वरीला लागू आहे असे अर्थातच म्हणता येणार नाही. प्रत्यक्षात ज्ञानेश्वरांनी तत्सम शब्दांचा वापर मोठ्या प्रमाणात केलेला दिसतो. जीभ, शेत, पाणी, बायको, कठीणपणा, माती, सोने, तूप, भुंगा, दात, दूध, असे आजही परिचित असणारे शब्द ज्ञानेश्वरांनीही वापरले आहेत. पण या शब्दांचेही तत्सम पर्याय त्यांच्या लेखनात आलेले आढळतात. रसना (६.१७), क्षेत्र (१०.५५), क्षीर (१३.९०१), नद (१३.३४९), दशन (१३.२६१), द्विरेफ (१४.२८६), घृत (१४.१६२), सलिल (१५.४८८), हेम (१५.३०५), लोष्ठ (१५.१७३), पारुष्य (१६.२४५), धृति (१६.१९६), व्याज (१८.१०७४), कलत्र (१८.९५८), तोय (१८.३०८) इ. सामासिक स्वरूपातील तत्सम शब्दांची जी उदाहरणे ज्ञानेश्वरीत अधून-मधून मिळतात त्यावरून ग्रंथातील संस्कृतप्रचुरतेचा प्रत्यय येतो. उदा. चतुरचित्र चकोरचंद्र (१०.४), विद्यारविंद प्रबोध (१०.१), विशद विद्यावधूवल्लभ (१४.३), विगतविपर्ययवत्सल (१८.३), शमदममदनमदभेद (१८.७), जगदुन्मीलनविरल कोलीप्रिय (१८.६), इ.

तद्भव शब्दांचे ज्ञानेश्वरीतील प्रमाण मोठे आहे. फरशू (१.११), आलर (६.३१६), लागोली (१३.३८७), विज (१५.११२), कोठार (१६.३९५), अशी हवी तेवढी उदाहरणे मिळतील. तत्सम आणि तद्भव शब्दांचे एकत्रीकरण करून ज्ञानेश्वरांनी काही ठिकाणी जोडशब्द बनविले आहेत. उदा. – पायरव (६.१७२), प्रबंधहोड (१०.८), तोयबग (१५.३३८), कर्मकडा (१५.२७८), आत्म-चोर (१६.४४५), क्लेशगाव (१६.४०७), जातिगोत (१६.३५८), दिवसनाथ (१६.२७), पसायदान (१६.४७३), देहखोडा (१६.३१७), स्पृहाजाळ (१६.३२८), वज्रगाठ (१८.३९२), जन्मभोय (१८.१२६३). "पसायदान" यासारखा एखादा शब्द वगळला तर अन्य सामासिक शब्द आज लुप्त झालेले आहेत.

दोन तत्सम, दोन तद्भव किंवा एक तत्सम आणि एक तद्भव अशा शब्दांच्या संयोगाने अर्थपूर्ण सामासिक शब्द बनविण्याची ज्ञानेश्वरांच्या लेखणीची एक नित्याची लकब आहे. यातून त्यांनी कितीतरी नवे नवे शब्द तयार केले आहेत. आज ते शब्द व्यवहारातून बाजूला फेकले गेले असले तरी त्यातील अनेक सामासिक शब्दांचे आवर्जून पुनरुज्जीवन करण्याची इच्छा व्हावी इतके त्यांचे बहिरंग आणि अंतरंग वेधक आहे. उदा.—

प्रीतित्रास – (आवड-निवड, २.११८), लोकसंस्था (लोकरीत, ३.१७०), निजवृत्ति (आत्मस्वातंत्र्य, ३.१११), वज्रमिठी (दृढ आलिंगन ७.१५२), भयभीरु (भयभीत, ११.३२८), दैवागळा (भाग्यवान, १३.१०७८), मतवाद (वितंडवाद, १३.१०४९),



शास्त्रमूढ (पढतमूर्ख, १३·८३९), क्रांतहीना (विधवा, १३·४६९), उलिविखी (वादविवाद, १३·६६), तरुणांगी (तरुणी, १५·८६), सुखपहाट (पहाटेचे सुख, १६·२४०), पुष्टगंड (अहंगंड, १६·२३६), धडभाकड (दूध देणारी व न देणारी, १६·१४२), अर्धवणी (अर्धपोटी, १६·३०), बंदिमोक्ष (बंधनातून मुक्त, १६·४), डोळेभारणी (डोळ्यांना पडणारी भूल, १७·९७), दिवोरजनीं (रात्रंदिवस, १८·५२१), घनगर्जन (मेघगर्जना, १८·४८४), बहुथोडे (थोडेफार, १८·६२५), फळकामुक (फळाची इच्छा करणारा, १८·६०२), पुरुषार्थराज (श्रेष्ठ पुरुषार्थ, १८·९४९), रससोय (स्वयंपाक, १८·१०९२), भानूभूषिता (सूर्याने अलंकृत केलेली, १८·१२३५), सर्पांगना (नागीण, १८·१५०२), जाणेतान्हे (जाणते व नेणते, १८·१५०२).

ज्ञानेश्वरांनी वापरलेले अनेक तद्भव व देशी शब्दही आजच्या मराठीतून नष्ट झालेले आहेत. उदा.– बीक (तेज, १·४०), मैत्र (स्नेह, ८·१४६), रूपडे (रूप, मूर्ति, १३·३८४), लाठी (बलवान, १३·११३), गुर्विणी (गरोदर, १४·८९), लपीथपी (लवंडाव, १४·९), पानवडा (पाणवठा, १६·४०७), रूपस (रूपवान, १६·१७८), अविसाळे (घरटे, १६.३), खेव (आलिंगन, १८·६५), विदी (रस्ता, १८·१२५२), खालार (उतार, १८·४८१), सांजवणी (सायंकाळ, १८·४८१), आंबुला (शिंतोडा, १८·७०९), माहेवणी (गरोदर स्त्री, १८·८६६), कुन्हे (वाकडे, १८·९२७), धांगडी (रखेली, वेश्या, १८·९४२).

काही शब्दांचे मात्र गेल्या काही वर्षांत पुनरुज्जीवन झालेले आहे. आणि त्यांचा आता सर्रास वापरही होऊ लागलेला आहे. उदा०— नन्हाळी (१·४२), ढिसाळ (४·१७५), प्रतिज्ञोत्तर (९·१), आगळा (१४·१२६), उमड (१६·१३८), मागोवा (१८·१७२२), निखळ (१८·११३४), पालाण (१८·१०६३), धर्मकीर्तन (१८·१७९२), बंदिशाळा (१८·३९२).

ज्ञानेश्वर–काळातील काही शब्द असे आहेत की ते आजच्या व्यवहारात रुळलेले आहेत परंतु त्यांचे बहिरंग हे सर्वस्वी यथापूर्व राहिलेले नाही, त्यात थोडाफार फेरबदल झालेला आहे. अनेक वर्षांच्या वापरामुळे अशा प्रकारचे परिवर्तन होणे हे भाषेच्या स्वभावाला धरूनच आहे. उदा० जुंझ (झुंज, १·८६). म्यासुर (म्हैसूर, २·११६), गांवढा (गावंढळ, ३·१४५), वाहटुळी (वावटळ, ४·१७६), सोहपा (सोपा, ५·१७), डिखळ (ढेकूळ, ६·९२), चवी (चव, ६·३), हातवटी (हातोटी, ९·२९), मांसाळ (मांसल, ११·१३९), उजियेड (उजेड, १३·९२७), अंत्य (अंत्यज, १३·७२४), त्रिढार (त्रिन्हाड, १३·५९३), उशिटें (उष्टें, १३·४४९), निफळ (निष्फळ, १३·२९०), दुकाळ (दुष्काळ, १३.१७०), अवाच्य (अर्वाच्य, १४·२०९), हातियेर (हत्यार १५·२६१), अंजुळी (ओंजळ,





१५.२), खिचटें (खिचडी, १६·२५१),चोहटा (चव्हाटा, १८·१४६२), कुरांडी (कुरवंडी, १८·६५३).

ज्ञानेश्वरीतील शब्दांचा एक गट असा आहे की त्याचा सांभाळ हा नागरी सुशिक्षितांच्या ऐवजी ग्रामीण भाविकांनीच केल्याचे दृष्टीस पडते. हे शब्द ग्रांथिक मराठीत बहुधा आढळत नाहीत. (ग्रामीण कथा–कादंबऱ्यांत मात्र दिसतात.) आणि शहरी पांढरपेशांच्या नित्याच्या व्यवहारातूनही हे शब्द लुप्त झालेले आहेत. शहरी शिक्षणाचे संस्कार न झालेल्या ग्रामीण लोकांच्या बोलण्यातून मात्र हे शब्द अद्यापि टिकून राहिलेले आहेत. उदा०

अंतुरी (स्त्री, १·२२०), खडुळ (गढूळपण, ७·७८), खांप (खोपटे, ९·१०३), किरडूं (साप, ११·५४), सांकड (संकट, ११·३०), बारी (पाळी, १३·६५४), पौळी (देवळाच्या आवाराची भिंत, १३·२१९), माच बांधणे (पहाड बांधणे, १३·१२०), आगिठी (अग्नि, १५·४०७), रवा (तुकडा, १५.३४९), गव्हार (अडाणी, १५·२६८), चावडी (चौकी, १६·२९५), इंगळ (निखारा, १६·२४३), पाइक (सेवक, १६·१६६), अंवस (अमावस्या, १६·७५), शिरयाणी (इच्छा, १६·३९), खादुला (धनी, स्वामी १८.१७३२), कवतिक (कौतुक, १८·१५०६), सिदोरी (शिदोरी, १८·९३८), डोई (डोके, १८·९३२), बोहणी (प्रारंभ, १८·७८४), शिंव (सीमा, १८·४७०).

ज्ञानेश्वरकालीन शब्दांचा आणखी एक गट वेगळ्या दृष्टीने करता येतो. १२ व्या शतकापासून मराठीत अध्यात्मप्रधान वाङ्मय सातत्याने निर्माण होत होते आणि पुढच्या पिढीतील किंवा शतकातील संतकवी पूर्वकालीन संतकवींचा वैचारिक आणि भाषिक वारसा स्वीकारूनच पुढे वाटचाल करीत असलेले दिसतात. केवळ शब्द-संग्रहाच्या दृष्टीने पाहिले तरी यादवकालातील ज्ञानदेव, बहामनीकालीन एकनाथ आणि शिवकालीन रामदास-तुकाराम हे वेगवेगळ्या काळांत होऊन गेलेले कवी तेच वैशिष्ट्यपूर्ण शब्द वापरताना दिसतात. त्यावरून शब्देतिहासाच्या दृष्टीने असा निष्कर्ष काढावा लागतो की हे शब्द १३ व्या शतकापासून १७ व्या शतकापर्यंत मराठी भाषेत रुढ होते, परंतु नंतर मात्र ते अस्तंगत होऊ लागले आणि आजच्या मराठी भाषेतून तर ते सर्वस्वी नाहीसे झालेले आहेत. नमुन्यादाखल असे काही शब्द पुढे दिले आहेत—

शब्द	ज्ञानेश्वरीतील संदर्भ	एकनाथी वाङ्मयातील संदर्भ	रामदास–तुकारामांच्या वाङ्मयातील संदर्भ
मुरवाडणें	१·४०	भागवत, ५·३००	दासबोध, ११·३.११
आहाच	२·८९	भागवत, ५·३००	दासबोध, ७·१·५२



शब्द	ज्ञानेश्वरीतील संदर्भ	एकनाथी वाङ्मयातील संदर्भ	रामदास–तुकारामाच्या वाङ्मयातील संदर्भ
घणी	३·२१	अभंग, क्र. ६७०	तुकाराम अभंग, क्र. ३७३
बांदोडी	६·३४६	भागवत, ८·२१३	तुकाराम अभंग, क्र. ३२८९
कानडें	९·४२	अभंग, क्र. ६२३	दासबोध, ६·२·२३
भातुकें	१०·८	अभंग, क्र. ३११५	तुकाराम अभंग, क्र. २६२५
हिंपुटी	११·४५३	भागवत, ७·२०४	तुकाराम अभंग, क्र. २२९
सत्राण	१५·१८३	भागवत, २·१५४	रामदास, मारुतीची आरती
धुरा	१६·६८	भागवत, ९·११७	तुकाराम अभंग, क्र. २३५०
अनारिसे	१६·१०९	भागवत, ८·२५०	तुकाराम अभंग, क्र. २३५०
यावा	१८·१७१	भागवत, ८·२२	दासबोध, ३·४·३
सुभट	१८·३४२	रामायण, सुंदरकांड, ३४·५६	तुकाराम अभंग, क्र. ३२८७
मांदी	१८·५२६	रामायण, सुंदरकांड, ३३·५८	जुना दासबोध, ११·५४
पैस	१८·१२१३	भागवत, २२·५२३	दासबोध, ७·८·२९
उटाउठी	१८·१५३०	रामायण, सुंदरकांड, २९.६७	दासबोध, ४·३·१६
भिंगुळवाणे	१८.१६२६	रामायण, युद्धकांड, ४५.३७	तुकाराम अभंग, क्र. २५०४

ज्ञानेश्वरांनी योजिलेल्या अनेक शब्दांचे बहिरंग जसे कालांतराने बदलले त्याचप्रमाणे अनेक शब्दांचे अंतरंग म्हणजेच त्यांचा अर्थही बदलल्याचे दिसून येते. भाषाशास्त्रामध्ये ध्वनिपरिवर्तन आणि अर्थपरिवर्तन या दोन्ही प्रक्रिया मंदगतीने का होईना परंतु निश्चितपणे चालू असतात याचेच द्योतक म्हणून शब्दांची रूपे आणि अर्थ यामध्ये लक्षणीय फरक पडलेला दिसतो. रूपपरिवर्तन आणि अर्थपरिवर्तन या दोहोंचीही कारणे भिन्न भिन्न असली तरी परिवर्तनाची क्रिया झाल्याचे स्पष्टपणे प्रस्थापित व्हावे एवढा कालावधी ज्ञानेश्वरीच्या लेखनानंतर लोटलेला आहे. या दृष्टीने ज्ञानेश्वरीतील पुढील उदाहरणे पाहण्यासारखी आहेत :





मूळ शब्द व	संदर्भ	ज्ञानदेवांना अभिप्रेत अर्थ	आजचा अर्थ
अपभ्रंश	३.७	(भ्रम उत्पन्न करणारे भाषण)	मराठीची पर्वावस्था किंवा भ्रष्ट स्वरूप
निधडें	४.१६९	निर्धास्त	वेडर, साहसी
काळिमा	५.८६	काळोख	कलंक
मराठें	५.५२	स्पष्ट, सुलभ	भाषावाचक वा जातिवाचक शब्द
चेव	६.६९	जागृती	प्रोत्साहन
पैज	७.११४	प्रतिज्ञा	
दिवटा	७.४८	मशालजी	दुर्गुणी
ग्लानी	९.५११	ग्लंती	गुंगी
गोसावी	९.२८०	धनी, स्वामी	वैरागी
आभार	९.१७	ओझें	कृतज्ञताव्यक्ती
चावटी	९.१६	बडबड	चावटपणा
वदंती	१०.१२६	उपदेश	ऐकीव बातमी
शेजार	११.७६	शेजगृह	
देखणी	१३.११२८	डोळस	रूपवती
विवंचना	१३·१६०	विचार, वर्णन	काळजी
दंश	१३.८३२	मर्म, रहस्य	डसणे
भराडा	१३.३८९	पूजा करणारा	रांगडा
मतपत्रिका	१३.६६	शास्त्राधार	मतदानाची पत्रिका
बाळा	१५.४६८	बालवधू	लहान मुलगी



मूल शब्द व	संदर्भ	ज्ञानदेवांना अभिप्रेत अर्थ	आजचा अर्थ
विरंगोळा	१५.४६६	हरकत	दिलासा
दिवेलावणी	१५.४१३	दीप प्रज्वलित करणे	सायंकाळ
चळवळ	१५.३७३	हालचाल	आंदोलन
टवाळे	१५.१४०	मिथ्या	उनाड
हांडी	१६.३६८	घागर	मंदिरातील काचेची हंडी
खंती	१६.३१४	तिरस्कार	विषाद
जात्यंध	१६.२४६	जन्मांध	धर्मवेडा
पवाडा	११.१०९	वैपुल्य	पद्यमय वीरकथा
	१२.१५०	योग्यता	
	१६.५९	वर्णन	
	१६.१३८	पसारा	
	१६.३५२	महत्त्व	
राउळ	१८.१६२५	राजमंदिर	देऊळ
अनुवादणे	१८.११५२	बोलणे, सांगणे	भाषांतर करणे
गोसावीण	१८.९१२	मालकीण	वैरागीण
वेल्हाळपण	१८.५०८	विस्तार	लाडिकपण

पुढील शब्दांच्या बाबतीत ज्ञानेश्वरकालीन शब्दांचे बहिरंग बदलल्याचे ध्यानात येते, परंतु त्यामागची प्रवृत्ती ही मराठीची विशेष भूमिका दर्शवणारी आहे. मराठी भाषेवरील संस्कृतच्या प्रभावाचा मागे जो निर्देश केला आहे त्याचाच हा एक विशेष आहे. संस्कृत प्राकृत अपभ्रंश या परंपरेने ११ व्या शतकात मराठी भाषेचा उद्भव झाला. या अवस्थेतील भाषा अपभ्रंशापेक्षाही सोपी होणे क्रमप्राप्त होते. परंतु या काळात

मराठीवर संस्कृतचा जो दृढ परिणाम झाला त्यामुळे भाषापंडितांना असा निष्कर्ष काढावा लागला की "यादवकाळातील मराठीला अपभ्रंशाचा अपभ्रंश न म्हणता संस्कृतीकरणाचा संस्कार झालेला उत्क्रांत स्वरूपातील अपभ्रंश म्हणणे अधिक योग्य होईल."[1] हा जो संस्कृतचा प्रभाव मराठीच्या पुढील सर्व कालखंडात वेगवेगळया कारणांनी पडत होता त्याचा परिणाम म्हणून ज्ञानेश्वरांनी योजलेले अनेक तद्भव शब्द पुढील काळात आपले नवीन रूप टाकून पुन्हा जुन्या तत्सम रूपाकडे वळलेले दिसतात. डॉ. सुनीतिकुमार चतर्जी[2] यांचे पुढील विधान या दृष्टीने मराठी शब्दसंग्रहाच्या बाबतीत तरी अक्षरशः खरे ठरलेले आहे. ते म्हणतात, "भारतमें भाषा का इतिहास इस बातको सूचित करता है कि जनताकी रुचि हमेशासे नवीन वस्तुओंकी ओर न होकर कुछ प्रौढ या पुरातन तत्वों की तरफ रही है"

याची काही उदाहरणे :—

मूळ तत्सम रूप	ज्ञानेश्वरकालीन शब्द	आजचा शब्द
युद्ध	झुंझ (१. ८६)	युद्ध
उषा	उखा (५.१४२)	उषा
कुलदीपक	कुळदिवा (८.२७०)	कुलदीपक
निर्दोष	निर्दोख (१३.३९२)	निर्दोष
प्रहर	पाहर (१३.३६५)	प्रहर
सुंदर	सौंदर (१४.२०२)	सुंदर
अवयव	अवेव (१४.९८)	अवयव
(लक्ष्मी) नाथ	(लक्ष्मी)नाह (१५.४६९)	(लक्ष्मी)नाथ

१. डॉ. शं. गो. तुळपुळे– यादवकालीन मराठी भाषा, आवृत्ती दुसरी (१९७३) पृ. ११९
२. भारतीय आर्यभाषा और हिंदी (१९६३) पृ. ११५

मूळ तत्सम	ज्ञानेश्वरकालीन शब्द	आजचा शब्द
औषध	औखद (१५.२५४)	औषध
	वोखद (१८.९९८)	
प्रसाद	पसाय (१८.९२०.)	प्रसाद
सप्तर्षी	सप्तऋखी (१८.८७३)	सप्तर्षी
मधुर	महुर (१८.८०४)	मधुर
ऋण	रिण (१८.७९५)	ऋण
हर्ष	हरिख (१८.४८८)	हर्ष
सीमा	शिव (१८.४७०)	सीमा
नदी	णई (१८.२७१)	नदी
वृक्ष	रूख (१८.२३७)	वृक्ष

"ख" आणि "ष" यामध्ये तर ज्ञानेश्वरकाळात अभेद मानलेला दिसतो. त्यामुळे एकाच शब्दाचे दोन्ही प्रकारांनी लेखन झाल्याची अनेक उदाहरणे सापडतात. उदा. अभिलाख–अभिलाष, अशेख– अशेष, पुरुख– पुरुष, भाख– भाष, इ. हा फरक अगदी एखाद्या ओवीच्या अंतरानेही झालेला दिसतो. उदा. विषयविख (१०.१५८) आणि विषयविष (१०.१५९), किंवा निमिष (१२.१०५) आणि निमिख (१२.१०६) दुःख, मुख, सुख या सारख्या शब्दांतून मात्र "ख" ऐवजी "ष" वापरलेला दिसत नाही.

॥ लेख समाप्त : डॉ. मुकुन्दराव श्री. कानडे ॥





॥ टिपण-भाषा—भक्तराज ग्रंथ परिचय ॥

(एक टिपण)


नेश्वरी', 'अमृतानुभव', 'चांगदेवपासष्ठी' अशा निश्चितपणे ज्ञानेश्वरकृत ग्रंथांखेरीज 'पंचीकरण, अर्जुनगीता, आज्ञापत्र, तत्त्वमसि' असे अनेक ग्रंथ ज्ञानेश्वरांच्या नावावर मोडले जातात. अशा ग्रन्थांची संख्या सुमारे ४० पर्यंत मुद्दा जाते. ज्ञानेश्वरांच्या नावावर मोडल्या जाणाऱ्या ग्रंथांपैकीच एक ग्रंथ 'भक्तराज' हा होय. या 'भक्तराज' ग्रंथावरील एक टिपण उपलब्ध झाले असून त्यातील निश्चित कालोल्लेखामुळे त्याचे महत्त्व मोठे आहे.

ज्ञानेश्वरी शब्दाचे विवरण । उगाउकर जगन्नाथ बाळकृष्ण । केले यथामति ॥

या कोशकाराच्या उल्लेखावरून या टिपणाचा लेखनकाळ 'शके सोळाशेसत्तर येक उणे।' म्हणजे शके १६६९ असल्याचे ज्ञानेश्वरी-टिपण या ग्रंथाचे संपादक सांगतात.[1]

भाषाप्रकाश या मराठीतील प्राचीन कोशाचा काळ सांगताना संपादक लिहितात, 'कोशाच्या रचनाकालाविषयी फार तर त्याची रचना १८व्या

---

१. 'ज्ञानेश्वरी टिपण'—संपादक—कानडे आणि कुलकर्णी, पुणे विद्यापीठ, पुणे, पृष्ठ—३२.



शतकाच्या अखेरीस किंवा एकोणविसाव्या शतकाच्या आरंभी झाली असावी असे म्हणता येईल.[२]

'मराठी भाषेचा तंजावरी कोश' या मराठीमधील आजवर आद्य मानल्या जाणाऱ्या कोशाचा काल संपादक डॉ. तुळपुळे यांनी इ. स. सतराव्या शतकाचा उत्तरार्ध ठरविला आहे. [३]

या सर्व उपलब्ध कोशांचा कालनिर्णय निश्चित नसल्याने, निश्चित कालाचा उल्लेख असणारा हा 'टिपण–भाषा–भक्तराज ग्रंथ' जरूर महत्त्वाचा ठरतो.

हस्तलिखिताचे वर्णन

माणकोजी बोधले या शिवकालीन संताची समाधी बार्शी–सोलापूर मार्गावरील 'राळेरास' या बसस्थानकापासून अंदाजे दीड–दोन मैल आहे. गावाचे नाव 'बोधल्यांचे धामणगाव' असे आहे. समाधीच्या ठिकाणी उपलब्ध झालेल्या कागदपत्रांमध्ये प्रस्तुत 'टिपण–भाषा–भक्तराज' उपलब्ध झाले. ही वही उभट शिवलेली, लहान आकाराची आहे. आकार–$५\frac{१}{२}$'' × $२\frac{१}{२}$'' असा आहे. वापरलेला कागद देशी आहे. प्रस्तुत वहीत भक्तराज ग्रंथातील पहिल्या नमनादी शेहेचाळीस ओव्यांपर्यंतची पाने काळाच्या भक्ष्यस्थानी पडलेली आहेत. भक्तराज ग्रंथाच्या ३०२ ओव्या असून लेखकाचे निवेदन ९ ओव्यांमध्ये आहे–(३०२+ ९ = ३११) यांपैकी २२४ ओव्यांवरील शब्दांचे अर्थ टिपणात उपलब्ध आहेत. २२५ पासून पुढील ओव्यांचे अर्थ पुढील पाने नष्ट झाल्यामुळे उपलब्ध नाहीत. सध्या तरी ८२३ शब्दांचे अर्थच उपलब्ध आहेत. सर्व मिळून एक हजारावर शब्द असावेत असा तर्क करण्यास वाव आहे. टिपणात मूळ भक्तराज ग्रंथातील ओव्यांच्या अनुक्रमाने शब्दांचे अर्थ दिलेले आहेत.

टिपण लेखकासंबंधी : टिपणामध्ये लेखकाच्या निवेदनात आलेल्या उल्लेखावरून टिपणाच्या लेखकाचे निश्चित नाव काय समजावे ? याबाबत संदेह राहतो.

२. 'भाषाप्रकाश'–संपादक–शं. गो. तुळपुळे, पुणे विद्यापीठ, पुणे, पृष्ठ ८.

३. 'मराठी भाषेचा तंजावरी कोश–' संपादक शं. गो. तुळपुळे, व्हीनस प्रकाशन, पुणे.



" येकावाचूनि येका । म्हणता न ये जालो मुका ॥
मुकाचि जाला वाळक येका । लेखक येका त्याचेनी ॥ ६ ॥

यावरून टिपण लेखकाचे नाव ' एका '—' एका '—' एकनाथ ' असे मानता येते. पण हे जनार्दनी एकनाथ निश्चित नव्हेत. कारण टिपणकार ' गुरुज्ञानेश्वर । श्री येकनाथ ॥ श्री दत्तात्रय गुरवे नमः ॥ ' असे नमन करतो. जनार्दनी एकनाथ स्वतः स्वतःलाच नमन करील असे वाटत नाही. हा ' येका ' निश्चित कोण ? हे सांगता येत नाही. ज्ञानेश्वरांच्या नावावर मोडणाऱ्या लेखनी ग्रंथातही अशाच एका ' येकाचा ' उल्लेख सापडतो हे लक्षणीय आहे.

प्रस्तुत टिपण भक्तराज ग्रंथावरील असल्याचा उल्लेख मात्र ' अभिधान चतुराक्षरी । ग्रंथ भक्तसार ज्ञानेश्वरी । भक्तराजाची संपूर्णता । श्री ज्ञानेश्वर साह्य होता ॥ ९ ॥ ' अशा काही ओव्यांत आढळतो. तसेच मूळ ग्रंथाचे अखेरीस ' ग्रंथाचे अभिधान भक्तराज । महाराष्ट्र सुगम जाला सहज ॥' असा उल्लेख आढळतो. तेव्हा प्रस्तुत टिपण लेखकाचे नाव संदेहात्मक असले तरी ज्या ग्रंथावरील हे टिपण आहे त्या ग्रंथाचे नाव ' भक्तराज ' मात्र संदेहातीत आहे.

कालनिर्णय

' टिपण–भाषा भक्तराज ' यातील स्पष्ट कालोल्लेख असा—

" सार्द्धसोळाशते शालीवाहनी । संवत्सर किलकाभिधानी ॥ फाल्गूण त्रीतीया कृष्णी । गुरुवासरी ग्रंथ समाप्त ॥ ९ ॥" फाल्गुन कृष्ण शके १६५०–किलक नामसंवत्सर रोजी ग्रंथ लिहून पुरा झाला. म्हणजे शुक्रवार सात मार्च १७२९ होय. ओवीत गुरुवार उल्लेख असला तरी गुरुवारी प्रारंभी द्वितीया व सहा घटकांनंतर तृतीया लागते व म्हणून तृतीयेस शुक्रवार येतो. हा नेमकेपणा बाजूला ठेवला तरी शके १६५० म्हणजे इ. स. १७२९ हा निश्चित काळ सांगता येतो.

टिपणाचा मूळ ग्रंथ भक्तराज हा ज्ञानेश्वरांचे नावावर मोडतो असे महाराष्ट्रसारस्वतकार नमूद करतात व त्याचा काळ " शके बाराशे बारोत्तरी " असल्याचे सांगतात.[४] तसेच डॉ. के. वा. आपटे हेही ' ज्ञानेश्वर महाराजांची ग्रंथसंपदा ' या आपल्या लेखात तसाच उल्लेख

४. ' महाराष्ट्र सारस्वत '– वि. ल. भावे, ५ वी आवृत्ती, पॉप्युलर प्रकाशन, पृष्ठ ११७–११८.

करतात.[5] प्रस्तुत ग्रंथ रामतत्त्वप्रकाश बेळगाव (१८९८) याने मुद्रित केलेला आहे. तसेच ना. चि. केळकर संपादित अनेक कवीकृत भक्ती परमार्थपर कविता काव्यसंग्रह ४६ मुंबई १९०३ यामध्येही हा ग्रंथ प्रसिद्ध झालेला आहे. यात ३०९ ओव्या आहेत.

भक्तराज ग्रंथ प्राचीन परंपरेप्रमाणे ब्रह्मस्वरूप स्पष्ट करणारा आहे. प्रारंभी सज्जनस्तवन, गुरुमाहात्म्य वर्णिले असून नंतर सामान्य मानव या ऐहिक जीवनात अडकलेला व गुरफटलेला असतो ते सोदाहरण निवेदन केले आहे. मनुष्यजन्म लाभूनही भक्ती व ज्ञान न साधल्यास जणू "कामधेनू गोठणामाजि आली" अशीच अवस्था होते. म्हणून दुर्लभ अशा मानव जीवनातच ज्ञानभक्तिसाधना करणेच इष्ट होय. ऐहिक जीवनात मानवी शरीराचे अस्तित्व हे अत्यंत अनित्य असल्याचे विविध उदाहरणांमधून सांगितले आहे. मानवी शरीर मलमूत्र दुर्गंधीचे साठवण, अविद्येचे मूळ, रोगाचे अधिष्ठान, काळाचा ग्रास, अनर्थाचा वसौटा, स्वप्नीचा मोघ भास, असत्याचे घर, वातपित्ताचे कोठार, एक्या दिवसाचा उखता पाहुणा...वगैरे असल्याचे सांगितल्यावर नंतर विविध अवतारी पुरुषांच्या अवतारी कृत्यांचे वर्णन आले आहे. त्याच अनुषंगात पारंपरिक पद्धतीचे देवांच्या आयुष्याचे निमिष, पळे, घटका इ. परिमाण दिले आहे. सामान्य माणसाच्या आयुष्याची मात्र वर्षे १००, त्यातील वर्षे ५० जातात रात्रीचे काळात, उरल्या ५० वर्षांत २५ वर्षे जातात पराधीनपणे—उरल्या २५ वर्षांत काही काळ जातो व्याधी दुःखे यात, काही जातो उदरभरणास्तव, उरल्यासुरल्या काळात कित्येक मूर्ख कृतीत वेळ जातो. आयुष्य अशा प्रकारे फुकट जाते. म्हणून मग अखेरीस वेदादिकातील बोल खरे असल्याचा प्रत्यय येतो की सर्वांतून शेवटी उरते परात्पर ब्रह्म. मग या अनुषंगात परब्रह्मरूप लेखकाने विशद केले आहे. हे सर्व वर्णन प्राचीन अद्वैत तत्त्वज्ञानानुसार आहे. नानारूपी, नानायोनीत तो एकच आत्मा आहे. मूळ परब्रह्मरूप सदोदित, परिपूर्ण, चिरंतन, निरुपाधिक इ. असून सर्वब्रह्म हेच परब्रह्म होय. त्याभोवती माया, अविद्या यांची वलये असून परब्रह्मापासून विश्वपसारा निर्माण होतो. घट, मृत्तिका, सुवर्णालंकार इ. पारंपरिक व इतरही काही स्वयंप्रज्ञेची अनेक उदाहरणे या सर्व विवेचनात वेळोवेळी दिलेली आहेत व अखेरीस भक्तिज्ञानावाचून हे परब्रह्माचे गूढ रहस्य कळत नाही. शब्दभक्तिज्ञानाने द्वैतज्ञान नाहीसे होते. भ्रांतिनाश होतो व अभेदज्ञान प्राप्त होते, अशा आशयाचा हा भक्तराज ग्रंथ आहे.

टिपणाचे विशेष—

(१) यातील प्रत्येक ओवीच्या अनुक्रमाने टिपणकाराने कठीण शब्दांचे अर्थ दिलेले आहेत. उदाहरणार्थ, 'सम्येक' शब्द मुळातील

५. डॉ. के. वा. आपटे–'श्री ज्ञानेश्वर महाराजांची ग्रंथसंपदा'–मराठी संशोधन पत्रिका, वर्ष १९, अंक ४.

ओवी क्रमांक २३, ४४, ४८, ६७, ७७, ८२, ८६ इत्यादी अनेक वेळा दिलेला आहे व त्याचा प्रत्येक वेळी 'संपूर्ण' असाच अर्थ दिलेला आहे. तसेच 'आलुमाळ, आमाळसे' हा शब्दार्थ ओवी क्रमांक २५, ३५, ३८, ५३, ७८, ८२, ८८, ९२, ९५ इत्यादी ओव्यांत अनेक वेळा आलेला आहे.

(२) एकच शब्द ओव्यांतून अनेक वेळा आला असेल तर तितकेच वेळा त्या ओवीचे क्रमांकास त्या शब्दाचा अर्थ पुनरुक्तीने दिलेला आहे.

(३) टिपणातील शब्दांची मांडणी कोणत्याही प्रकारे विषयवारी अकारविल्ह्याने दिलेली नाही. ओवीक्रम देण्याच्या बाबतीत नियम कटाक्षाने पाळलेला आहे.

(४) शब्दांचे अर्थ देताना मूळ ओवीच्या अर्थात जिथे जशाचा तसा अर्थ दिलेला आहे. म्हणजे तृतीयान्त शब्द असेल तर त्यानुसार दिलेला आहे. ओवीत वापरलेल्या शब्दाचे मूळ रूप, त्याचा अर्थ देणे अशी पद्धत अवलंबिलेली नाही.

उदा० 'त्या व्याजे : त्या मिसे' (१०४)
'कृतांताचे दाढे : काळाचे दाढे' (१०२)

दोन दोन तीन तीन शब्दसमूहाचे मिळूनही अर्थ दिलेले दिसतात.

उदा० 'प्रौढ गहन मांडले : थोर कठीण मांडले' (१४२)
'सभ्येक रोग राहिले : संपूर्ण रोग राहिले' (१४३)
'जिताणे राहो नेदी : ज्यालेपणे राहो नेदी' (१४५)

(५) मूळ एका ओवीवर एकापेक्षा अनेक शब्दांचे अर्थ दिलेले आढळतात.

(६) टिपणामध्ये आनुरागे, आर्तिने, दर्दुर, आच्छादिला, किंचित्, आप्लवे, राभस्य इत्यादी संस्कृत शब्दांचे अर्थ दिलेले आहेत, त्याप्रमाणेच किडाळ, आलुमाळ, घटे, चूळकि, अशा अनेक देशी शब्दांचे अर्थ दिलेले आहेत.

(७) प्रस्तुत ग्रंथात एकूण ८२३ शब्दसंख्या उपलब्ध आहे.

(८) टिपणात प्रारंभी पारंपरिक पद्धतीचे नमन आहे. ते असे—

॥ श्री गणेशाय नमः ॥

॥ टिपण भाषा भक्तराज ग्रंथ प्रारंभ क्रियते ॥

॥ श्रीगुरु ज्ञानेश्वर ॥ श्री येकनाथ ॥

॥ श्री दत्तात्रय गूरवे नमः ॥

टिपणात शब्दमांडणी अकारविल्हेवारीने नसण्याचे एक कारण असे संभवते की, हे टिपण परभाषिकांसाठी तयार केलेले नसावे. साधारणतः परभाषिकांसाठी रचलेल्या कोषातून अकारविल्हे मांडणी आवश्यक ठरते. त्या काळात ग्रंथ वाचणारा एक व श्रोते अनेक असल्यामुळे ग्रंथ वाचणाराच्या सोयीसाठी ओवीनुसार अर्थ देणे निवेदकाच्या दृष्टीने सोयीचे ठरत असावे. आजही आपण धड्याच्या शेवटी शब्दांचे अर्थ देतो त्या वेळी हीच पद्धती अवलंबितो.

उपलब्ध वहीत लिहिलेला भक्तराज-ग्रंथ व त्यावरील हे टिपण यात वारंवार आलेले कित्येक शब्द ज्ञानेश्वरी व अमृतानुभव यांसारख्या ग्रंथांतूनही वारंवार आढळतात. त्यावरून भक्तराज ग्रंथाच्या ज्ञानेश्वरकर्तृत्वाबाबत संदेह दूर होऊन तो ज्ञानेश्वरकृत निश्चितपणे ठरण्यास मदतच होते. या संदर्भात किडाळ, किर, अळुमाळ, भिंगुळवाणा, सम्येक, लेसा, सैव, चुळुकि, निके, साच, सपूर, जिताणे, फुडे, नावेक, मोव, दवड, उमाणे, फाडोवाडी, वरवेपण, उपेग, आळुकेली, क्रिमि, पाटोळे, निरूति, राभस्य, मोटका, पडळ, टवाळ, पवळ असे अनेक शब्द उदाहरणादाखल देता येतील. कदाचित ज्ञानेश्वरांचा परंपरेने चालत आलेला हा ग्रंथ 'येका'ने लिहिला असल्यामुळे यात ज्ञानेश्वरांच्या ज्ञानेश्वरीचा "ज्ञानदेवी भगवत्‌गीतेची सहअर्थ टीका, संस्कृताची पचळ टीका ते ऐका" असा उल्लेख 'येक्या'ने केलेला दिसतो. म्हणजे हा ग्रंथ मूळतः ज्ञानेश्वरांचा कसा आहे हे लक्षात येणे शक्य आहे.

अशा प्रकारे, 'टिपण-भाषा भक्तराज' ग्रंथ काळदृष्ट्या उपलब्ध टिपण ग्रंथात कसा महत्त्वाचा आहे हे स्पष्ट होते व प्राचीन टिपणग्रंथाचा शोध घेण्याच्या दृष्टीने महत्त्वाचे ठरते.

॥ लेख समाप्त : प्रा. सौ. पद्मा मोरजे ॥



॥ ज्ञानदेवांचा पंथराज अर्थात् ज्ञानदेवीचा सहावा अध्याय ॥

परमार्थाचे थोर अधिकारी साधक आणि ज्ञानदेवीचे खोल अभ्यासक अशा आमच्या एका सन्मित्रांना आम्ही एकदा विनंती केली की, त्यांनी आम्हाला ज्ञानदेवीचा सहावा अध्याय समजावून सांगावा. त्यावर ते मनापासून हसले व म्हणाले, ज्ञानदेवीचा सहावा अध्याय समजावून सांगावयाचा म्हणजे काय करावयाचे ? केवळ शब्दार्थ आणि ओवीचा अर्थ सांगणे म्हणजे तो अध्याय समजावून सांगणे होईल काय ? त्या अध्यायातील काही भाग त्या प्रकारे सांगता येईलही. परंतु ज्ञानदेवांनी जेथे आपले अलौकिक योगविभवभांडार खुले केले आहे तो भाग समजावून सांगणे ही गोष्ट सोपी नाही. अत्यंत अवघड आहे. किंबहुना सामान्य व्यक्तीला अशक्य कोटीतील आहे. तसे करण्याला त्या विषयाची प्रत्यक्ष स्वानुभूतीच पाहिजे. कुंडलिनीच्या जागृतीनंतर 'पिंडे पिंडाचा ग्रासु' ही जी प्रक्रिया ज्ञानदेवांनी सहाव्या अध्यायात वर्णन केली आहे ती त्यांची साक्षात अनुभूती आहे. तशी प्रत्यक्ष अनुभूती ज्याला आली असेल तोच तो भाग समजावून सांगू शकेल किंवा आपल्या अनुभवास आणून देईल. केवळ शाब्दिक पांडित्याचे ते काम नव्हे. आम्ही त्या दृष्टीने निरनिराळ्या व्यक्तींच्या गाठी-भेटी घेतल्या. परंतु त्यांपैकी कोणीही आमचे समाधान करू शकला नाही. आम्ही कोणाचा नामनिर्देश करीत नाही, परंतु योगाभ्यास शिकविण्यासाठी निरनिराळे आश्रम आणि मठ स्थापून बसलेल्या योगाचार्यांनाही आम्ही भेटलो. परंतु कोणी आमची कुंडलिनी जागृत करू शकला नाही, किंवा कोणी आम्हाला केवलकुंभक साध्य होईपर्यंत प्राणायामही शिकवू शकला नाही, किंवा कोणी तीन बंध–मूलबंध, जालंधरबंध आणि ओढियाणु बंधु–उत्तम प्रकारे शिकवून त्या स्थितीत सुखाने चिरकाल बसता

येईल असेही करू शकला नाही. एक वृद्ध गृहस्थ आम्हाला भेटले. त्यांनी जन्मभर आळंदी–पंढरीची वारी केली होती. चाळीस वर्षे एका महाराजांजवळ ज्ञानदेवी श्रवण केली होती. आम्ही त्यांना विनविले की आम्हाला काही ज्ञानदेवीचे श्रवण करवा ना ! तेव्हा त्यांनी 'पिंडे पिंडाचा ग्रासु' ही प्रक्रिया सांगितलेल्या ज्ञानदेवीतल्या ओव्या घडाघड पाठ म्हणून दाखविल्या. आम्ही त्यांना म्हटले की आम्हीही काही वेळा ज्ञानदेवी वाचलेली आहे आणि आपण म्हणून दाखविलेल्या ओव्या आम्हालाही माहीत आहेत. परंतु त्या ओव्यांत वर्णन केलेल्या प्रक्रियेची साक्षात काही अनुभूती आपणांस आलेली आहे काय? आपण जन्मभर आळंदी–पंढरीची वारी केली म्हणून म्हणता, दुसऱ्याही कित्येक तीर्थयात्रा केल्या असे सांगता, परंतु आपणाला 'पिंडे पिंडाचा ग्रासु' या प्रक्रियेत वर्णिल्याप्रमाणे काही भूतांची आटणी ज्यांची झाली आहे असे संत-महंत, साधु–सत्पुरुष, योगाभ्यासी कोठे भेटले काय? तर त्यांनी आम्हाला स्वतःला तशी अनुभूती नाही आणि आम्हाला तसे कोणी भेटलेही नाही असे स्वच्छ सांगितले. पुढे पुन्हा ते म्हणाले की हिमालयावर त्या अधिकाराचे योगी आहेत असे म्हणतात. पण लंकेत सोन्याच्या विटा आहेत असे म्हणतात या म्हणण्यासारखेच हे म्हणणे आहे. सारांश काय की ज्ञानदेवीच्या सहाव्या अध्यायात वर्णन केलेली 'पिंडे पिंडाचा ग्रासु' ही योगप्रक्रिया साक्षात अनुभवलेली आणि अनुभवास आणून देणारी माणसे अत्यंत दुर्मिळ झालेली आहेत. आम्हालाही ती अनुभूती नाही आणि आम्ही तो अनुभव आपणालाही आणून देऊ शकणार नाही आणि म्हणूनच आम्ही आपल्या विनंती-प्रमाणे तो अध्याय आपणाला समजावून सांगू शकणार नाही. आणखी पुढे ते म्हणाले, आम्हाला येथे विज्ञानशाळेत विद्यार्थ्यांसाठी करण्यात येणाऱ्या एका प्राथमिक प्रयोगाची आठवण होते. एका भांड्यात बर्फाचे तुकडे घेण्यात येतात. ते भांडे अग्नीवर ठेवून त्याला आच देण्यात येते. त्या आचीने ते बर्फ वितळून त्याचे पाणी होते. पुढे ते पाणीही उकळले जाते. तेव्हा त्या पाण्याची वाफ होते. ती वाफ आकाशात विरू न देता दुसऱ्या बंदिस्त भांड्यात धरितात. तेव्हा त्या वाफेचे पुन्हा पाणी होते. नंतर त्या पाण्यालाही थंडीची आच देण्यात येते, आणि शेवटी त्या पाण्याचे पुन्हा बर्फ बनते. या प्रयोगाप्रमाणे 'पिंडे पिंडाचा ग्रासु' या योगिक प्रक्रियेचा प्रयोग जर कोणा योगसाधकाच्या बाबतीत पाहावयास मिळेल तर तो आजच्या विज्ञानाच्या उत्कर्षाच्या युगातही आश्चर्यकारक ठरेल यात शंका नाही. कोणीएक योगाचा साधक तिन्ही बंध उत्कृष्ट प्रकारे साधून आसनस्थ झाला आहे, त्याने केवलकुंभक केला आहे, त्यामुळे त्याची कुंडलिनीशक्ती जागृत झाली आहे आणि म्हणून त्याच्या पिंडातील एक–एक भूताचा ग्रास होत आहे; म्हणजे पृथ्वीचा आपात, आपाचा तेजात, तेजाचा वायूत, वायूचा आकाशात आणि शेवटी आकाशाचा परमतत्त्वात किंवा निजस्वरूपात ग्रास झाला आहे आणि याच्याच उलट क्रमाने भूतांची पुन्हा मांडणी किंवा उभारणी

होऊन तो पिंडाकार झाला आहे! हे दृश्य जर आज साक्षात पाहावयास मिळेल तर ते किती अद्‌भुत गणले जाईल? असा ज्याला साक्षात अनुभव आला आहे आणि जो इतरांनाही तसा अनुभव आणून देतो, तोच हा सहावा अध्याय समजावून सांगावयास अधिकारी आहे. आमचा तो अधिकार नाही हे आम्ही प्रामाणिकपणे आणि प्रांजलपणे कबूल करितो.

आमच्या सन्मित्राच्या विचारांशी आम्ही शंभर टक्के सहमत आहोत. आम्ही स्वतःही प्रस्तुत अध्यायासंबंधी काहीही लिहावयास किंवा बोलावयास अधिकारी नाही असे आम्हालाही प्रामाणिकपणे वाटते. परंतु इतके दिवस त्या अध्यायाविषयी जे काही चिंतन-मनन झाले त्यांतील काही अंश व्यक्त करावे असे वाटते आणि म्हणूनच भीत भीत हे धाडस करीत आहो.

आहिं साधन जें हें सांघितलें। तें चि शरीरीं जेंहीं केलें। ते आमचेन चि पाडें आले। निर्वालेया ॥ ६·३२६ ॥
परब्रह्माचेनि रसें। देहाकृतिचिये मूसे। ओतिवं जाले तैसे। दीसथि आंगें ॥ ६·३२७ ॥
नातरि प्रतीति हान आंतरि फांके। तरि विश्वचि हे आघवें झांके। तवं अर्जुनु ह्मणे नीकें। साच जी हें ॥ ६·३२८ ॥

—राजवाडे प्रत.

आम्ही जे हे साधन (विवेचून) सांगितले तेच ज्यांनी देहाच्या योगाने आचरिले, ते परिपक्वदशेला म्हणजे परपक्वदशाकाली आमच्याच बरोबरीने आले. (आणि) देहाकाररूपी मुशीमध्ये परब्रह्मरूपी रसाने ओतल्यासारखे झाले, तसे (ते) शरीराने दिसतात.

किंवा (आत्म) प्रतीती (जर) अंतरंगात विस्तारली तर हे संपूर्ण विश्वच लोप पावते. तेव्हा अर्जुन म्हणतो,–अहो, हे (बोलणे) सयुक्तिक (आणि) खरे (दिसते).

वर उद्‌धृत केलेल्या ओव्यांमध्ये योगसाधन आचरणात आणणाऱ्यांचे दोन प्रकार त्यांना प्राप्त होणाऱ्या फलांसहित वर्णिले आहेत असे दिसते. ओव्या ३२६–३२७ मध्ये पहिला प्रकार असून ३२८ च्या पूर्वार्धात दुसरा प्रकार कथन केला आहे. त्या पूर्वार्धाच्या प्रारंभीचे 'नातरि' हे पक्षांतरबोधक अव्यय दुसरा प्रकार सूचित करते, पूर्वार्धाचा प्रथम चरण दुसरा प्रकार कथन करतो आणि दुसरा चरण त्या प्रकाराचे फल वर्णन करीत आहे. हा दुसरा प्रकार अन्य रीतीनेही सिद्ध किंवा निष्पन्न होतो. ३२६ च्या ओवीचा पूर्वार्ध 'आहिं साधन जें हें सांगितलें तेंचि शरीरीं जेंहीं केलें' असा आहे. त्याचा 'अर्थ आम्ही जे हे साधन (विवेचून) सांगितले तेच ज्यांनी देहाच्या योगाने आचरिले' असा होतो. आम्ही सांगितलेले साधन देहाच्या योगाने जे आचरितात असे म्हणण्यात देहाशिवाय अन्य रीतीनेही ते साधन आचरिता येते असे

सूचित होते. अर्थात देहाशिवाय अन्य रीतीने म्हणजेच मनाने, बुद्धीने किंवा अंतःकरणाने ते आचरणे होय आणि हेच ३२८ ओवीच्या पूर्वार्धात फलासहित वर्णिले आहे असे सिद्ध होते.

आम्ही सांगितलेले योगसाधन जे शरीराने आचरणात आणतात ते परिपक्वदशेत आमच्याच बरोबरीला येतात आणि त्यांचे शरीर जणू काय देहाकाररूपी मुशीमध्ये परब्रह्मरूपी रसाने ओतल्यासारखे दिसते असे पहिल्या प्रकाराचे वर्णन आहे. दुसरा प्रकार इतक्या स्वच्छ शब्दात कथन केलेला नाही. ३२८ व्या ओवीच्या पूर्वार्धाच्या अर्थातून तो प्रकट करावा लागतो. 'किंवा आत्मप्रतीती, योगानुभव जर अंतरंगात विस्तारला तर हे संपूर्ण विश्वच लोप पावते,' असा त्या पूर्वार्धाचा अर्थ आहे. आता योगानुभव, किंवा आत्मप्रतीती अंतरंगात विस्तारावयाची असेल तर ते योगसाधन अंतरंगाने, किंवा बुद्धीने आचरणात आणावयास नको काय? आणि तसे ते आचरणात आणिल्याशिवाय त्या साधकांना संपूर्ण विश्वच लोप पावल्यासारखे, मावळल्यासारखे कसे दिसेल? हेच उघडपणे आणि उघड शब्दांत व्यक्त करावयाचे म्हणजे ते पुढील शब्दांत वर्णन करावे लागेल. जे साधक आम्ही सांगितलेले योगसाधन अंतरंगाने किंवा बुद्धीने आचरणात आणतात त्यांना संपूर्ण विश्वच लोप पावते म्हणजे त्यांना विश्व विश्वपणाने दिसत नाही, जडविनाशी जगत् जडविनाशी जगत् म्हणून दिसत नाही तर त्याच्याऐवजी त्यांना 'सर्वं खलु इदं ब्रह्म', किंवा 'वासुदेवः सर्वम्' अशी आत्मप्रतीती येते, असा योगानुभव प्राप्त होतो. म्हणजेच ते पूर्णज्ञानी किंवा ज्ञानसिद्ध म्हणून संबोधिले जातात. आणि पहिल्या प्रकारातील योग्यांना पूर्णयोगी किंवा योगसिद्ध असे म्हणता येते.

जे शरीराने योगसाधन करितात त्यांचे शरीर जणू काय परब्रह्मरूपी रसाचेच बनल्यासारखे दिसते आणि ते आमच्या बरोबरीने परिपक्वदशेला येतात म्हणजे परिपक्वदशाकाळी आमच्या बरोबरीला येतात म्हणजे त्यांच्यात व आमच्यात काही फरक उरत नाही, असे भगवान म्हणतात हे वर सांगितलेच आहे. ते आमच्या बरोबरीने परिपक्वदशेला येतात हे भगवंतांचे म्हणणे अतिशय अर्थपूर्ण आहे. भगवान श्रीकृष्ण हे पूर्णावतारी समजले जातात. म्हणून ते पूर्णज्ञानी आहेत आणि पूर्णयोगीही आहेत. दुसऱ्या भाषेने हेच व्यक्त करावयाचे तर ते ज्ञानसिद्ध आहेत आणि योगसिद्ध किंवा शरीरसिद्धही आहेत. जे शरीराने योगसाधन करितात ते 'आमचे चि पाडे निर्वालिया' होतात असे म्हणण्यात ते योगसाधकही भगवंतांसारखेच पूर्णज्ञानी आणि पूर्णयोगी किंवा ज्ञानसिद्ध व योगसिद्ध-शरीरसिद्ध होतात हे उघडच आहे. परंतु जे अंतराने किंवा बुद्धीने योगसाधन करितात ते ज्ञानसिद्ध मात्र होतात. ते योगसिद्ध किंवा शरीरसिद्ध होत नाहीत असा भगवंतांच्या म्हणण्याचा आशय दिसतो-

शरीराने आचरावयाचे योगसाधन कोणते, कसे आणि कोठे अभ्यासावयाचे असते? योगाच्या अभ्यासाला एकान्तवासाची आणि एकान्त



स्थलाची अतिशय आवश्यकता असते. म्हणून ज्ञानदेवांनी त्या स्थलाचे वर्णन ६·१६३–१८० या ओव्यांत केले आहे. ते इतके सुंदर, मनोहर व आकर्षक आहे की, त्यासारखे वर्णन दुसऱ्या कोणत्याही ग्रंथात आढळत नाही. त्या एकान्तस्थळी मग बसण्यासाठी आसनाची रचना किंवा मांडणी करावी असे ६·१८१–१८५ या ओव्यांमध्ये सांगितले आहे. आसनाची पारंपरिक रचना जी कथन केली जाते तिच्यापेक्षा काहीशी भिन्न रचना ज्ञानदेवांनी येथे कथन केली आहे. 'चैलाजिनकुशोत्तरम्' अशी आसनाची पारंपरिक रचना वर्णिली जाते. परंतु ज्ञानदेव 'वरि चोखट मृगसेवडी। माझि वस्त्राची घडी। तळवटीं अमोडी। कुशांकुर' ॥ ६–१८२ ॥ अशी ती रचना सांगतात. 'चैलाजिनकुशोत्तरम्' या शब्दप्रयोगाचा आचार्य असा अर्थ करितात : 'चैलमजिनं कुशाश्चोत्तरे यस्मिन्नासने तदासनं चैलाजिनकुशोत्तरम्। पाठक्रमाद्विपरीतोऽत्र क्रमश्चैलादीनाम्।' म्हणजे वस्त्र, अजिन व कुश ही क्रमाने त्या आसनामध्ये एकाखाली एक असावी असा आचार्यांच्या भाष्याचा अर्थ होतो. पण ज्ञानदेवांच्या ओवीप्रमाणे हा क्रम वर अजिन, मध्ये वस्त्र आणि तळात कुशासन असा होतो. आम्ही आमच्या 'ज्ञानेश्वरींचा अभ्यास— भाग पहिला' या पुस्तकात यासंबंधी पृष्ठे ३९–४३ मध्ये सविस्तर चर्चा केली आहे. आमची ती चर्चा वाचल्यावर पूज्य विनोबा भावे यांनी आम्हाला पुढील सूचना केली. 'चैलाजिनकुशोत्तरम्'चा ज्ञानदेवांचा अर्थ 'माझि' धूतवस्त्राची घडी म्हणजे 'अजिन' आणि 'कुश' यांच्यामध्ये असा अर्थ नाही. पण 'अजिना'च्या वरच मध्यभागी असा अर्थ घ्यावयाचा आहे. मला वाटते भिडे यांनी बहुधा हेच सुचविले असावे. कारण 'मध्ये' म्हणजे या मृगचर्माच्या आत असे त्यांचे स्पष्टीकरण आहे.' परंतु हे स्पष्टीकरण पटणारे नाही असे आम्हास वाटते. ओवीची रचना पाहता आणि तिच्यामध्ये 'वरि' 'माझि', आणि तळवटी' असे तीन स्वच्छ शब्दप्रयोग असता 'मध्ये' म्हणजे 'या मृगचर्माच्या आत' असा अर्थ कसा संभवेल? आसनाच्या पारंपरिक रचनेशी मिळते-जुळते घेण्यासाठी हे स्पष्टीकरण केलेले दिसते. भिडे यांच्या स्पष्टीकरणाप्रमाणे आसनाची रचना केली म्हणजे वस्त्राची घडी 'मध्ये म्हणजे मृगचर्माच्या आत' म्हणजे शेवटी ती मृगचर्माच्या वरच येते ही गोष्ट खरी; पण मग 'वरि चोखट मृगसेवडी' असे म्हणण्यात औचित्य काय? तो चरण निरर्थकच होत नाही काय? परंतु एकनाथांचा आम्हाला येथे सबळ आधार मिळतो. आणि एकनाथ हे तर ज्ञानदेवांचे भाष्यकार समजले जातात. तेव्हा त्यांच्या म्हणण्याकडे दुर्लक्ष करून चालणार नाही. कारण ते म्हणतात : 'भूमिका शुद्ध आणि समान। पाहोनि निरुपद्रव स्थान। तेथ रचावें आसन। सुलक्षण अनुक्रमें ॥ कुशवस्त्र कंबलाजिन। इहीं युक्त घालावें आसन। उंच नीच न व्हावें जाण। समसमान समभागीं ॥ ए. भा. १४· ४०६–४०७ हे एकनाथांनी केलेले आसनाच्या रचनेचे वर्णन हुबेहूब ज्ञानदेवांच्या आसनाच्या रचनेप्रमाणे आहे. फक्त कंबलासनाचा ते अधिक निर्देश करतात व ते पाहिले म्हणजे भिडे–

भावे यांचे स्पष्टीकरण साफ लटके पडते.

अशा प्रकारे आसनाची रचना सांगितल्यावर त्या आसनावर अंतःकरण एकाग्र करून आणि गुरुस्मरण अनुभवून बसावे असे वर्णन केले आहे. आसनाच्या वर्णनानंतर वास्तविक अष्टांगयोगाप्रमाणे किंवा पातंजलयोगानुसार 'प्राणायामा'चे वर्णन यावयास पाहिजे होते. परंतु ज्ञानदेवांनी ते येथे केलेले नाही. यापुढे ते तीन बंधच—मूलबंध, जालंधरबंध आणि उड्डियाणबंध हेच सविस्तर वर्णन करून सांगतात. (पहा : ६·१९२–२१०) ओव्या ६·५४ ते ६·६० मध्ये ते पातंजलयोगांतर्गत अष्टांगांचा निर्देश जरी करीत असले तरी ते पातंजलयोगाचाच अनुसार या अध्यायात करीत आहेत असे दिसत नाही. त्याचप्रमाणे हठयोगातील तीन बंधांचा जरी त्यांनी स्वीकार केलेला असला तरी ते पूर्णपणे हठयोगाचाच अनुसार करितात असेही वाटत नाही. गीताकार, आचार्य आणि धनेश्वर–ज्ञानेश्वरी या अध्यायातील योगाला 'ध्यान-योग' म्हणून संबोधितात तर भिडे, राजवाडे यांच्या प्रतीत त्याला 'अभ्यासयोग' म्हणून म्हटले आहे असे दिसते. दांडेकर-ज्ञानेश्वरीत 'आत्मसंयमयोग' म्हणून त्याला नाव दिलेले आहे तर कुंटे, साखरे, माडगावकर यांच्या प्रतींत अजिबात नामनिर्देशच नाही. ज्ञानदेवमात्र स्वतः या अध्यायातील योगाला 'पंथराज' म्हणून संबोधितात. अशी भिन्न-भिन्न नावे या अध्यायातील योगाला दिलेली दिसतात. परंतु आम्हाला मात्र या अध्यायातील योगाला 'कुंडलिनीयोग' हेच नाव यथार्थपणे शोभते असे वाटते, कारण 'कुंडलिनीचे' तसेच प्रभावी प्रभुत्व प्रस्तुत अध्यायात दृग्गोचर होते. ज्ञानदेवांनी केलेले कुंडलिनीचे वर्णन वाचले म्हणजे मती गुंग होते. कोणत्याही संस्कृत-प्राकृत ग्रंथात तसे वर्णन उपलब्ध होत नाही. इतकेच नव्हे तर जगातील कोणत्याही वाङ्मयात तसे वर्णन आढळत नाही असे म्हटले जाते. ज्ञानदेवांनी ते कोठून आणिले काही समजत नाही. ती त्यांची प्रत्यक्ष स्वानुभूती दिसते. साक्षात अनुभवाशिवाय असे कोणीही लिहू शकणार नाही. वाचता वाचताच आपणालाही जाणवते की, ही ज्ञानदेवांची साक्षात आत्मानुभूती आहे. काव्यमय भाषेत ते वर्णन केलेले असले तरी ते केवळ काव्य नाही, काव्ययुक्त अनुभूती आहे. त्यांची प्रतिभाच इतकी लोकोत्तर आहे आणि ते आपली स्वानुभूती इतक्या काव्यमय भाषेत मांडतात की, सामान्य वाचकाला ते केवळ काव्यच आहे असा भ्रम होतो. पण तो शेवटी भ्रमच ठरतो. ज्ञानदेवी म्हणजे केवळ काव्य आहे असा आपण गैरसमज करून घेतला तर आपणच आपल्या आत्मकल्याणाला मुकू यात तिळमात्र शंका नाही. तेव्हा ज्याला आत्मकल्याण करून घ्यावयाचे असेल त्याने प्रथम आपला हा समज तात्डतोब दूर करणे आवश्यक आहे.

आसनावर बसल्यावर योगाच्या साधकाने प्रथम उपरिनिर्दिष्ट तीन बंध उत्तम प्रकारे साध्य करावयाचे आहेत. ते पाहिजे तसे साध्य झाले



आणि त्या स्थितीत वाटेल तितका वेळ सुखाने बसता येऊ लागले म्हणजे मग दुसरा कोणताही अभ्यास करावा लागत नाही असा ज्ञानदेवांचा अभिप्राय दिसतो. तीन बंध उत्कृष्टपणे साधलेल्या स्थितीत अधिकात अधिक वेळ बसण्याचाच फक्त अभ्यास त्याने करावयाचा असतो. तसे झाले म्हणजे पुढील गोष्टी आपोआप साध्य होतात असे ज्ञानदेवांचे मत दिसते. ज्ञानदेव म्हणतात, शरीराच्या बाहेरच्या बाजूस तिन्ही बंधांच्या अभ्यासाचे आच्छादन प्राप्त झाले म्हणजे आत (म्हणजे शरीराच्या आतील बाजूस) मनोव्यापाराचे बळ मोडते, कल्पना विलय पावते, बाह्य विषयांकडची मनाची ओढ शमते, आणि मग मन स्वाभाविकच स्वतःच्या ठिकाणी विराम पावते. भुकेचे झाले तरी काय? झोप गेली तरी कोठे? ही आठवणदेखील कोणी वेगाने पळवून नेल्याने आढळत नाही. मूळबंधामुळे रुद्ध झालेला आणि म्हणून माघारी फिरलेला अपानवायू कोंडला गेल्यामुळे लागलीच वर पसरू लागतो. येथून पुढे म्हणजे २१५ ते २२० ओवीपर्यंत तो क्षुब्ध झालेला अपानवायू शरीराच्या आतल्या बाजूस काय–काय करितो ते वर्णन केले आहे. अशा प्रकारे शरीराच्या आत अपानवायू प्रताप करीत असतानाच त्याच वेळी दुसरीकडे घातलेल्या आसनाची आच कुंडलिनीशक्तीला जागृती आणिते असे २२१ व्या ओवीमध्ये म्हटले आहे. वास्तविक कुंडलिनीशक्ती जागृत होण्यासाठी, आसन, बंध आणि विशेषतः प्राणायामातील केवलकुंभक यांची अत्यंत आवश्यकता असते. परंतु येथे ज्ञानदेवांनी केवलकुंभकाचा निर्देशही केलेला दिसत नाही. यावरूनही तिन्ही बंध उत्कृष्ट साधले आणि त्या स्थितीत चिरकाळ सुखाने बसता येऊ लागले म्हणजे केवल-कुंभकासुद्धा सर्व काही साध्य होते असा ज्ञानदेवांचा अनुभव दिसतो. यानंतर कुंडलिनीचे रूपकात्मक वर्णन करून ती शरीरात काय–काय प्रताप करते आणि त्यामुळे शरीरांतर्गत काय–काय घडामोडी होतात याचे सविस्तर वर्णन केले आहे. (पहा : २२०–२२५). ते मूळ ग्रंथात वाचणेच केव्हाही योग्य ठरेल. येथे मूळ ओव्या उद्धृत करण्याची किंवा त्या ओव्यांचे गद्यात भाषांतर उद्धृत करण्याची काही अवश्यकता वाटत नाही. कुंडालिनी जागृत झाल्यामुळे शेवटी निष्कर्ष काय निष्पन्न होतो तेवढा निवेदन केला म्हणजे कार्यभाग होईल. तिच्या जागृतीमुळे शेवटी पिंडातील सर्व पंचमहाभूतांची आटणी होते. म्हणजे :

पृथ्वीतें आप विरवी । आपातें तेज जिरवी । तेजातें पवनु हारवी । न्हृदयामाझि ॥ २९९ ॥
पाठिं येकला आपण उरे । परि शरीराचेनि अनुकारें । मग तो ही निगे आंतरें । गगना मिळों ॥ ३०० ॥

....

पाठीं तेथ चि तो भांसल्ला । तवं शब्दाचा दिऊ मावलला । मग तेया ही वरि आटु भविनला । आकाशाचा ॥ ३१४ ॥



अनुक्रमणिका

आतां महाशून्याचां डोहीं । गगनासी चि थाउं नाहीं । तेथ तागा लागैल काइ । बोलाचा एआ ॥ ३१५ ॥

....

जें उन्मनियेचें लावण्य । जें तुरियेचें तारुण्य । अनादि जें अगण्य । परमतत्त्व ॥ ३२० ॥
जें आकाराचा प्रांतु । जें मोक्षाचा एकांतु । जेथ आदि आणि अंतु । विरौनि गेलीं ॥ ३२१ ॥
जें विश्वाचें येया मूल । जें योगद्रुमाचें फल । जें आनंदाचें केवल । चैतन्य गा ॥ ३२२ ॥
जें महाभूताचें बीज । जें महातेजाचें तेज । पार्था जें निज— । स्वरूप माझें ॥ ३२३ ॥
हे चतुर्भुज कोंभैली । जेयाची शोभा चि रूपा आली । देखौनि नास्तिकीं नोंकिलीं । भक्तवृंदें ॥ ३२४ ॥
तें अनिर्वाच्य महासुख । पैं आपण चि जाले पुरुष । जेहांचें कां निष्कर्ष । प्रातिवेन्हीं ॥ ३२५ ॥

वर उद्धृत केलेल्या ओव्यांवरून, कुंडलिनीजागृतीमुळे योगाचा अभ्यास करणाऱ्या साधकाच्या शरीरातील सर्व पंचमहाभूतांची आटणी कशी होते आणि शेवटी तो साधक 'जे अगण्य परमतत्त्व' 'जें विश्वाचे येया मूल । जें योगद्रुमाचें फल' 'जें महाभूतांचें बीज । * जें महातेजाचें तेज । पार्था जें निज— । स्वरूप माझें' ॥ या भगवंताच्या निजस्वरूपाला कसा येऊन मिळतो हे स्वच्छ दिसून येते. 'पिंडे पिंडाचा ग्रासु । तो हा नाथसंकेतिचा डंसु' म्हणून म्हणतात तो हाच होय.

येथे आता 'पिंडे पिंडाचा ग्रासु' या चरणाच्या अर्थाविषयी चर्चा करणे उचित ठरेल. महाराष्ट्र-साहित्य-पत्रिकेच्या जानेवारी-मार्च १९६६ आणि एप्रिल-जून १९६६ च्या अंकात श्रीयुत विनायकराव करमळकर यांचे 'नाथसंकेतीचा दंश' आणि 'योगी चांगदेवाचा तत्त्वसार' असे दोन लेख प्रसिद्ध झाले आहेत. त्यात ते म्हणतात : "'पिंडे पिंडाचा ग्रासु' या चरणातील 'पिंड' या शब्दाचा अर्थ ज्ञानेश्वरीच्या बहुतेक टीकाकारांस लागला नाही. दहा वर्षांपूर्वी श्रीचांगदेव वटेश्वरांचा तत्त्वसार ग्रंथ वाचीपावेतो खरा अर्थ आम्हालाही प्रतीत झाला नव्हता. प्रस्तुत तत्त्वसार हा ग्रंथ नाथपंथीय एका ज्येष्ठ व श्रेष्ठ योगीश्वराचा असल्याने त्यात दिलेला 'पिंड' या शब्दाचा 'कुंडलिनी-शक्ति' हा अर्थ ('पिंडु म्हणिपे शक्तिकुंडलिनी विख्याता') सांप्रदायिक म्हणून निर्विवाद मान्य केला पाहिजे. यापुढील ज्ञानेश्वरीवरील टीका लिहिणारांस वरील उद्धृत केलेल्या ओवीतील पहिल्या 'पिंड' या शब्दाचा अर्थ 'उद्बोधित कुंडलिनीशक्ती' असा केल्यावाचून गत्यंतर नाही. 'पिंडाने पिंडाचा ग्रास' म्हणजे 'उद्बोधित कुंडलिनीने पाचभौतिक शरीराची आटणी' असा त्या चरणाचा अर्थ आहे."

इत्यादी. आम्हाला ही विचारसरणी मान्य नाही. सांप्रदायिक अर्थ म्हणजे काय? तो परंपरेने आलेला असला तरी त्याला काही भाषाशास्त्र, व्युत्पत्तिशास्त्र, साधक-बाधक युक्तिवाद आणि विचार यांचे बंधन असते की नाही? किंवा आपल्या मनातील, आपणाला हवा असलेला अर्थ त्या शब्दावर लादणे म्हणजे तो सांप्रदायिक अर्थ होतो. 'पिंडे पिंडाचा ग्रासु' या एकाच चरणात लगोलग 'पिंड' हा शब्द दोन वेळा आलेला असता त्याचे-पहिल्या 'पिंड' या शब्दाचा 'उद्बोधित कुंडलिनी शक्ती' आणि दुसऱ्या 'पिंड' या शब्दाचा 'पाचभौतिक शरीर' असे दोन परस्पर भिन्न अर्थ कसे करता येतील? भाषाशास्त्रदृष्ट्या तसे करणे उचित ठरेल काय? आणि काहीही झाले तरी व्युत्पत्तिदृष्ट्या 'पिंड' या शब्दाचा 'उद्बोधित कुंडलिनीशक्ती' असा अर्थ निष्पन्न होणे शक्य आहे काय? दुसरे असे की कुंडलिनीशक्ती म्हणजे काय याचा विचार केला असताही 'पिंड' म्हणजे कुंडलिनीशक्ती असा अर्थ करता येणार नाही. कुंडलिनीशक्ती म्हणजे काय? आद्य प्राण-शक्ती किंवा आत्मशक्ति म्हणजेच कुंडलिनीशक्ती होय. ती सर्व पिंड ब्रह्मांड ओतप्रोत व्यापून आहे. ब्रह्मांडाला व्यापणाऱ्या आत्मशक्तीला कुंडलिनी म्हणतात आणि पिंडाला व्यापणाऱ्या आत्मशक्तीला कुंडलिनी म्हणतात. तेव्हा पिंडमहाव्यापिनी किंवा पिंडांतर्गत आत्मशक्ती म्हणजेच जर कुंडलिनीशक्ती तर पिंड म्हणजेच कुंडलिनीशक्ती असे कसे म्हणता येईल? आमच्या मते 'पिंड' म्हणजे 'उद्बोधित कुंडलिनीशक्ती' असा अर्थ न करताही आणि दोन्ही ठिकाणी 'पिंड' म्हणजे पांचभौतिक शरीर असा त्या शब्दाचा अर्थ घेऊनही 'पिंडे पिंडाचा ग्रासु' या चरणाचा त्यांना म्हणजे सांप्रदायिकांना पाहिजे असलेला अर्थ करता येतो. आणि पिंडातच पिंडाचा ग्रास म्हणजे पिंड असतानाच पिंडाचा लोप किंवा आटणी हा आम्ही करीत असलेला विरोधप्रचुर अर्थच 'नाथसंकेतिचा दंशु' या पदवीला अधिक यथार्थत्वाने शोभतो. शिवाय कुंडलिनीशक्ती पिंडात किंवा शरीरात उद्बोधित झाल्यानंतरच शरीरांतर्गत भूतांची आटणी सुरू होते. तशी ती झाल्यानंतर विशेषतः पृथ्वी, आप व तेज या तीन भूतांची आटणी झाल्यानंतरच प्रस्तुत 'पिंडे पिंडाचा ग्रासु। तो हा नाथसंकेतिचा दंशु' ही ओवी आलेली आहे. अर्थात येथे उद्बोधित कुंडलिनीशक्ती ही गृहीतच केलेली आहे. म्हणून 'पिंड' या शब्दाचा 'उद्बोधित कुंडलिनीशक्ती' असा अर्थ करण्याची आवश्यकता नाही. कुंडलिनीशक्तीच्या जागृतीमुळे पिंड म्हणजे पाचभौतिक शरीर असतानाच पिंडाचा म्हणजे पांचभौतिक शरीराचा ग्रास, लोप किंवा आटणी होते असा त्या चरणाचा स्वाभाविकपणेच विरोधप्रचुर अर्थ उत्पन्न होतो. आणि तसा अर्थ करण्यात दुसरा एक गूढ अभिप्राय सूचित होतो. पिंडाचा ग्रास म्हणजे पिंडाचा विनाश नव्हे, तर पिंडांतर्गत भूतांची आटणी होय. स्थूलभूत सूक्ष्मांत आटते आणि सूक्ष्मभूते सूक्ष्मतर-सूक्ष्मतम भूतात आटतात. म्हणजे त्यांचे रूपांतर होते.



विनाश होत नाही. पृथ्वी या भूताची आपांत आटणी होते म्हणजे पार्थिव, स्थूलरूपाने पृथ्वीतत्त्वाची उपलब्धी होत नसली तरी ते आपतत्त्वात बीजरूपाने असतेच. त्याचा मूलतः विनाश झालेला नसतो. कारण आपतत्त्वापासूनच त्याची उत्पत्ती झालेली असते. हेच दुसऱ्या भाषेने सांगावयाचे तर असे म्हणता येईल की, पृथ्वीतत्त्व आपतत्त्वात बीजरूपाने असतानाच पृथ्वीतत्त्वाची स्थूलरूपाने आटणी होत असते. आणि हेच सर्व भूतांच्या बाबतीत म्हणता येते. म्हणजे भूतांची आटणी झाल्यानंतर ते-ते भूत त्या-त्या रूपाने उपलब्ध होत नसले तरी ते ज्या भूतापासून उत्पन्न झालेले असते त्या भूतात ते बीजरूपाने असतेच. मूलतः विनाश पावलेले नसते. पिंड असतानाच पिंडाचा ग्रास किंवा आटणी होते असे म्हणण्यात जो एक गूढ अभिप्राय सूचित होतो असे वर म्हटले तो हाच होय. 'लोपु आथि भूतत्रया । देहिचा देहीं ।' हा ६·२९८ व्या ओवीचा उत्तरार्धही 'पिंडे पिंडाचा ग्रासु' या चरणाशी अगदी तंतोतंत समानार्थक आहे. म्हणजे पिंड असतानाच जसा पिंडाचा ग्रास होतो त्याचप्रमाणे देह असतानाच देहीच्या भूतत्रयाचा लोप होतो असा त्या उत्तरार्धाचा स्वच्छ अर्थ आहे. अशा प्रकारे भूतांची आटणी होत होत म्हणजे पृथ्वीची आपात, आपाची तेजात, तेजाची वायूत, वायूची आकाशात आणि आकाशाची शेवटी 'जे अगण्य परमतत्त्व', 'जें येया विश्वाचें मूल', 'जें महाभूतांचे बीज', 'जें निजस्वरूप माझें' त्या माझ्या स्वरूपात आटणी होते असे भगवंत म्हणतात. म्हणजेच पिंडरूपाने जरी पिंडाची उपलब्धी होत नसली तरी त्याचा मूलतः विनाश झालेला नसतो. तो बीजरूपाने 'माझ्या निजस्वरूपात' म्हणजेच भगवंताच्या रूपात असतोच. हाच 'पिंड असतानाच पिंडाचा ग्रास' होय. आणि ही सर्व घटना कुंडलिनीशक्तीच्या उद्बोधनानेच होते हे सांगण्याची आवश्यकताच नाही.

योगसाधकाच्या पिंडाची अशा प्रकारे स्थूलरूपाने आटणी झाली तरी तो बीजरूपाने भगवंताच्या निजस्वरूपात असतोच हे वरील एकंदर विवेचनाने निष्पन्न झाले. परंतु येथे असा प्रश्न उत्पन्न होतो की, भगवंताच्या निजस्वरूपात बीजरूपाने असलेला योगाचा साधक पुन्हा स्थूल पिंडाकार धारण करू शकतो की नाही ? पुन्हा तो पाचभौतिक शरीरधारी होतो की नाही ? ज्या प्रक्रियेने योगसाधकाच्या पिंडाची आटणी होते आणि तो स्वरूपाकार होतो त्याच्या उलट प्रक्रियेने त्या बीजभूत पिंडाची स्वरूपातून मांडणी होऊन तो पुन्हा पिंडाकार धारण करतो की नाही ? म्हणजे पृथ्वी आपात, आप तेजात, तेज वायूत, वायू आकाशात आणि आकाश निजस्वरूपात आटून ज्याप्रमाणे पिंडाची आटणी होते त्याप्रमाणे उलट प्रक्रियेने म्हणजे निजस्वरूपातून आकाशात, आकाशातून वायूत, वायूतून तेजात, तेजातून आपात आणि आपातून पृथ्वीत मांडणी किंवा उभारणी होत-होत तो योगसाधक पुन्हा पिंडाकार धारण करतो की नाही ? पूर्ण-





योगाच्या आणि योगसंपन्नत्वाच्या दृष्टीने वास्तविक तसे झाले पाहिजे. पिंडाची आटणी होऊन तो योगसाधक निजस्वरूपाकार झाला आणि तेथेच त्याचा देहपात झाला, त्याचे आयुष्य संपले व त्याला मृत्यू प्राप्त झाला असे घडता कामा नये. तसे झाले तर तो पुन्हा पिंडाकार होणार नाही हे उघडच आहे. पण तसे होणे योग्य नाही. कारण तसे झाले तर पूर्णयोगाची किंवा योगसंपन्नाची जीवन्मुक्तावस्था संभवणार नाही आणि त्याची गुरुपरंपराही लुप्त होईल. म्हणजेच स्वरूपाकार होऊन योगसाधक पुन्हा पिंडाकार झाला तरच योग्याची जीवन्मुक्तावस्था संभवेल किंवा उपलब्ध होईल आणि त्याची गुरुपरंपराही लुप्त होणार नाही. अपरोक्ष आत्मसाक्षात्कार किंवा सम्यक आत्मज्ञान झालेल्या ज्ञान्यांच्या बाबतीतही असेच घडते. म्हणजे त्यांचा देह साक्षात्कारकाली पडत नाही म्हणजे त्यांना मृत्यू येत नाही, आणि म्हणूनच ज्ञान्यांची जीवन्मुक्तावस्था उपलब्ध होते व ' शाब्दे परे च निष्णात ' किंवा ' श्रोत्रिय आणि ब्रह्मनिष्ठ ' अशा ज्ञान्यांची गुरुपरंपराही संभवते. तसेच हे आहे म्हणूनच पिंडाची आटणी होऊन निजस्वरूपाकार झालेला योगसाधक पुन्हा पिंडाकार धारण करून आला पाहिजे. आता ज्ञान्यांच्या बाबतीत काय किंवा योग्यांच्या बाबतीत काय असा एक पर्याय तर्कतः मानावाच लागतो की, अपरोक्ष आत्मसाक्षात्कारकाली किंवा पिंडाची आटणी होऊन निजस्वरूपाकार होण्याच्या वेळी काही ज्ञान्यांचा किंवा काही योग्यांचा प्रारब्धभोग संपतो आणि म्हणून त्यांचा त्या-त्या काली देहपात होतो. परंतु सर्वांच्याच बाबतीत असे घडत नाही. त्यांचा प्रारब्धभोग शिल्लक असतो आणि म्हणून त्यांचा देहपात होत नाही. अपरोक्ष आत्मसाक्षात्कारानंतरही आणि पिंडाची आटणी होऊन निजस्वरूपाकार झाल्यानंतरही काही ज्ञान्यांचे आणि योग्यांचे देह मागे राहतात, आणि म्हणूनच वर म्हटले आहे की त्यांच्या-त्यांच्या बाबतीत जीवन्मुक्तावस्था ही स्थिती उपलब्ध होते आणि गुरुपरंपराही लोप पावत नाही.

यादृष्टीने भगवद्गीतेच्या तेराव्या अध्यायातील ३० वा श्लोक व त्यावरील आचार्यांचे भाष्य अत्यंत लक्षणीय आहे.

यदा भूतपृथग्भावमेकस्थमनुपश्यति । तत एव च विस्तारं ब्रह्म संपद्यते तदा ॥ १३·३०

आचार्यांचे भाष्य : ' यदेति । यदा यस्मिन्काले भूतपृथग्भावं भूतानां पृथग्भावं पृथक्त्वमेकस्थमेकस्मिन्नात्मनि स्थितमेकस्थं, अनुपश्यति शास्त्राचार्योपदेशं अनु आत्मानं प्रत्यक्षत्वेन पश्यति आत्मैवेदं सर्वमिति । तत एव च तस्मादेव च विस्तारमुत्पत्तिं विकासं ' आत्मतः प्राण आत्मन आशा आत्मतः स्मर आत्मत आकाश आत्मतस्तेज आत्मन आप आत्मन आविर्भावतिरोभावौ आत्मतोऽन्नं ' इत्येवमादिप्रकारैर्विस्तारं यदा पश्यति, ब्रह्म संपद्यते ब्रह्मैव भवति तदा तस्मिन्काले इत्यर्थः ॥ येथे साधकाला ब्रह्मसंपन्नत्व केव्हा आणि कसे प्राप्त होते ते सांगितले आहे. जेव्हा साधक ' भूतपृथग्भावं एकस्थं ' आणि ' एकस्मादेव च भूतपृथग्भावं, विस्तारं, उत्पत्तिं प्रत्यक्षत्वेन पश्यति ' म्हणजे अशी उलट-सुलट





प्रक्रिया साक्षात् अनुभवतो तेव्हाच त्याला ब्रह्मसंपन्नत्व प्राप्त होते असे येथे स्वच्छ म्हटले आहे. याच न्यायाने जो योगीसाधक पिंडाकारातून निजस्वरूपाकारात जातो आणि निजस्वरूपाकारातून पुन्हा पिंडाकारात येतो त्यालाच योगसंपन्नत्व प्राप्त होते म्हणजे तोच पूर्णयोगी होतो असे म्हणता येते.

पण ज्ञानदेव ही विचारसरणी उघड-उघड शब्दांत प्रतिपादित असल्याचे दिसत नाही. योगीसाधक पिंडाकारातून त्याचा पिंड आटत-आटत निजस्वरूपाकारात एकरूप होतो असे स्वच्छ शब्दात ज्ञानदेव प्रतिपादितात, परंतु त्याच योगीसाधकाचा निजस्वरूपात एकरूप झालेला पिंड पुन्हा पूर्ववत पिंडाकार धारण करतो असे स्पष्ट शब्दात ज्ञानदेव प्रतिपादिताना दिसत नाहीत. तरीपण याच अध्यायातील त्यांची अन्य काही वचने विचारात घेतली असता, ज्ञानदेवांचाही तसाच अभिप्राय असावा असा तर्क करावा लागतो. २९९–३००, ३१४–३१५, ३२०–३२५ या ओव्या विचारात घेतल्या (त्यापूर्वी एकदा उद्धृत केलेल्याच आहेत म्हणून पुन्हा येथे उद्धृत करीत नाही.) म्हणजे ' पिंडे पिंडाचा ग्रासु ' ही प्रक्रिया परिपूर्ण झालेली दिसते. म्हणजे पिंडाची आटणी होत-होत तो शेवटी ' जे अगण्य परमतत्त्व ' आहे, ' जे विश्वाचे येयामूळ ' आहे, ' जे महाभूतांचे बीज ' आहे, ' जे निजस्वरूप माझे ' आहे त्या माझ्या स्वरूपात एकाकार होतो असे वर्णन केले आहे. त्याचा उपसंहार करताना ज्ञानदेव भगवंताच्या मुखाने सांगतात की, ' आम्ही जे हे साधन (विवेचून) सांगितले तेच ज्यांनी देहाच्या योगाने आचरिले, ते आमच्याच बरोबरीला परिपक्वदशेस आले. ' आणि ' देहाकाररूपी मुशीमध्ये परब्रह्मरूपी रसाने ओतल्यासारखे झाले, तसे (ते) शरीराने दिसतात. ' ' ते आमच्याच बरोबरीने परिपक्वदशेला आले, ' आणि ' देहाकाररूपी मुशीमध्ये......तसे (ते) शरीराने दिसतात. ' हे प्रस्तुत ओव्यांतील वाक्यप्रयोग (विशेषतः ' देहाकाररूपी मुशीमध्ये..... तसे (ते) शरीराने दिसतात. ' हा वाक्यप्रयोग) अत्यंत महत्त्वाचे आहेत. त्या वाक्यप्रयोगांनी निजस्वरूपाकार झालेल्या योगसाधकाचे अस्तित्व स्पष्टपणे प्रत्ययास येते. म्हणजे त्या साधकाचा पिंड आटत-आटत जरी निजस्वरूपाकार झाला तरी तेथे त्याचा विनाश होत नाही, तो मृत्यू पावत नाही, तो पुन्हा पिंडाकार धारण करतो असे मानणे भाग पडते. ते ' आमच्याच बरोबरीने परिपक्वदशेला आले ' असे म्हणण्यात दुसराही एक वारकावा किंवा रहस्य निष्पन्न होते. भगवंत म्हणतात, ' माझा भक्तसमुदाय नास्तिकांनी छळलेला पाहून मी माझ्या त्या निजस्वरूपातून–योगसाधकाचा पिंड आटत–आटत ज्या माझ्या निजस्वरूपात एकाकार होतो त्या माझ्या निजस्वरूपातून–हा चतुर्भुज देह धारण करून येतो. भक्तसमुदायाचे संरक्षण करणे हा जणू काय भगवंताचा प्रारब्धभोगच असतो आणि तो भोग भोगण्यासाठी त्याला आपल्या निजस्वरूपातून चतुर्भुजदेह धारण करून जगात यावे लागते. भगवंताच्या बरोबरीने परि-





पक्वदशेला आलेल्या योगसाधकाच्या बाबतीतही तसेच घडावे हे उचितच आहे. काही साधकांचा देह त्यांचा प्रारब्धभोग संपल्यामुळे निजस्वरूपाकार झाल्याबरोबर पडतो म्हणजे त्यांना मृत्यू प्राप्त होतो असे तर्कतः मानावे लागले तरी सर्वांच्याच बाबतीत असे घडत नाही आणि म्हणून ते निजस्वरूपाकारदशेतून भगवंताप्रमाणे पुन्हा पिंड धारण करतात; आणि तसे ते देह धारण करतात म्हणूनच वर म्हटल्याप्रमाणे योगसंपन्नाची गुरुपरंपरा लोप पावत नाही. त्यांची जीवन्मुक्तावस्था संभवते आणि त्यांच्या जगातील व्यवहारामुळे जगाचे कल्याणही होते. याच अध्यायातील दुसऱ्याही काही वचनांवरून हेच सिद्ध होते की, निजस्वरूपाकार झालेल्या योगसाधकाचा पिंड पुन्हा देह धारण करीत असतो. ६·६१–६६ या ओव्यांमधील योगारूढाचे वर्णन तो विद्यमान म्हणजे देहधारी असल्याशिवाय कसे उत्पन्न होईल ? त्याचप्रमाणे पुढील ओव्यांतील योगसंपन्नाचे वर्णन काय सांगते ? तो देहधारी विद्यमान असला पाहिजे असेच त्यावरून सिद्ध होत नाही काय ?

जेयाचें नांव गा तीर्थराॐ । दर्शनें प्रातिचा चि ठाॐ । जेयाचेनि संगें ब्रह्मभाॐ । भ्रांतांसी गा ॥ ६·१०२
जेयाचेनि बोलें धर्मु जिए । दीढि महासिद्धितें विये । देखें स्वर्गसुखादि इएं । खेलु जेयाचा ॥ ६·१०३

प्रस्तुत ओव्यांतील 'दर्शने,' 'संगे,' 'बोलें,' 'दीढि' ही पदे त्या योगसंपन्नाचे किंवा योगनिष्पन्नाचे अस्तित्व, जिवंतपणा आणि देहधारित्वच स्पष्टपणे सिद्ध करीत नाहीत काय ? आणखीही दुसऱ्या अशाच ओव्या आहेत आणि त्यावरूनही हेच सिद्ध होते. परंतु वर सूचित आणि उद्धृत केलेल्या ओव्यांनी तो कार्यभाग होत असल्यामुळे आणखी अधिक उद्धृत किंवा सचित करण्याची जरुरी वाटत नाही.

कुंडलिनीशक्तीच्या जागृतीमुळे योगसाधकाचा देह किंवा पिंड आटत-आटत शेवटी तो निजस्वरूपाकार होतो आणि तेथून उलट्या प्रक्रियेने मांडत-मांडत पुन्हा तो पिंडाकार होतो किंवा झाला पाहिजे असा एकंदर वरील सर्व विवेचनाचा निष्कर्ष आहे. त्यातील पूर्वार्ध सर्वांना एकदम मान्य होतो, कारण ज्ञानदेवांनी स्पष्ट शब्दांत तो वर्णन केला आहे. परंतु उत्तरार्ध तितका मान्य होत नाही, कारण ज्ञानदेवांनी तो स्पष्ट शब्दात वर्णिला नाही. पण वास्तविक तो का मानला पाहिजे याविषयी आम्ही सयुक्तिक आणि सविस्तर विवेचन केलेच आहे. परंतु तेवढ्यानेही ज्यांचे पूर्ण समाधान होत नाही त्यांच्यासाठी आणखी अधिक खुलासा करण्याचा प्रयत्न करतो.

पृथ्वी, आप व तेज ही भूते चर्मचक्षूला दृश्य होणारी भूते आहेत. त्यांची जेव्हा पृथ्वीची आपात, आपाची तेजात आणि तेजाची वायूत आटणी होते तेव्हा तेथे—

आइकां शक्तिचें तेज लोपे । तेथ देहिचें रूप हारपे । मग तें डोलेयां चि माझि लपे । जगाचे यां ॥ ६·२९३

यन्हविं आदिलां चि ऐसें । सावयव तरि असे । परि वायुचें जैसें । वलिलें आहे ॥ ६·२९४
ना तरि कद्‌लिचा गाभा । बुंथि सांडुनु उभा । कां अवेवु चि नभा । निवडला तो ॥ ६·२९५
तैसें होये शरीर । तैं तें ह्मणिजे खेचर । हें पद होतां चमत्कार । पिंडु जनीं ॥ ६·२९६
देखें साधकु निगौनि जाये । मागां पाउलाची ओलि राहे । तेथ ठांइं चि होए । अणिमादिक ॥ ६·२९७

या ओव्यांचा अर्थ असा : 'ऐका. (कुंडलिनीच्या) शक्तीचे तेज लोपले, (म्हणजे) तेथे देहाच्या ठायीचे रूप नाहीसे होते. (म्हणजे– देह हा रूपविषय होण्याचा थांबतो.) मग ते (रूप) जगाच्या डोळ्यांमध्येच लपून (गूढ) राहते.

एरव्ही काय आश्चर्य ! पहिल्याप्रमाणेच (तो देह) सावयव तर असतो(च); पण जसा काही वायूचाच बनविला (आहे) !

किंवा बाह्य आवरण टाकून उभा असलेला केळीचा (अंतर्गत) गाभा किंवा तो आकाशाचा अवयवच पृथक् काढिला.

तसे शरीर होते, तेव्हा ते 'आकाशगामी' म्हणून संबोधिले जाते. (योग्याला असे) हे स्थान प्राप्त झाले, म्हणजे (त्याचा) देह चमत्कार घडवून आणितो. पहा की, साधक निघून जातो, (तो) मागे पावलांची ओळ राहते. त्या ठिकाणी तत्क्षणीच अणिमा इत्यादी (सिद्धि) उत्पन्न होतात.'

योगसाधकाचा देह वायुस्वरूप झाल्यामुळे वर उद्‌धृत केलेल्या ओव्यांत वर्णन केल्याप्रमाणे स्थिती निर्माण होते. यापुढे तो साधक आकाशरूप होतो आणि शेवटी मग निजस्वरूपाकार होतो. येथे लक्षणीय मुद्दा हा आहे की, योगसाधकाचा देह किंवा पिंड वायुस्वरूपात त्याची आटणी झाल्यामुळे, पृथ्वीरूपाने, आपरूपाने व तेजरूपाने आता उपलब्ध होत नसला तरी तो वायुस्वरूपात बीजरूपाने असतोच. म्हणजेच तो आता वायुस्वरूप झालेला असतो, आणि तसा तो वायुस्वरूप झाल्यामुळेच ज्ञानदेव म्हणतात की, त्याच्या ठिकाणी अणिमादिक सिद्धी प्रादुर्भूत होतात.

'अणिमा महिमा चैव लघिमा गरिमा तथा । प्राप्तिः प्राकाम्यमीशित्वं वशित्वं चाष्टसिद्धयः ॥'

अशा ह्या अष्टमहासिद्धी सुप्रसिद्ध आहेत. पातंजलयोगसूत्रातही म्हटलेच आहे की, 'ततोऽणिमादिप्रादुर्भावः कायसंपत्तद्धर्मानभिघातश्च ।' (पहा : पातंजलयोगदर्शन-पाद–३.४५) या सूत्राचा अर्थ असा : 'ततः म्हणजे मागील सूत्रात वर्णिलेल्या ह्या भूतजयापासून योग्याच्या ठिकाणी अणिमादी अष्टमहासिद्धी प्रकट होऊ लागतात. पुढील सूत्रात सांगितल्याप्रमाणे गुणांनी युक्त असलेली शरीरसंपत्ती त्यास प्राप्त होते आणि शरीराच्या ठिकाणी असलेल्या धर्मांचा अग्नी, वायू, जल इत्यादिकांकडून नाश न होण्याचे सामर्थ्य त्या शरीरात उत्पन्न होते.' त्याचप्रमाणे

भागवत एकादशस्कंधातही म्हटलेच आहे की,

जितेन्द्रियस्य युक्तस्य जितश्वासस्य योगिनः । मयि धारयतश्चेत उपतिष्ठन्ति सिद्धयः ॥ भा. ए. स्कं. अ. १५–१ ॥

त्या सिद्धी एकंदर तेवीस आहेत. पाच क्षुद्रसिद्धी, दहा उपसिद्धी किंवा गुणसिद्धी आणि आठ महासिद्धी. यांच्या विषयी सविस्तर विवेचन एकनाथांनी आपल्या एकनाथी भागवत या सुप्रसिद्ध ग्रंथात अध्याय पंधरामध्ये केले आहे ते जिज्ञासूंनी अवश्य पाहावे. निजस्वरूपप्राप्तीच्या दिशेने योगसाधकाच्या अभ्यासाची जसजशी प्रगती होत जाते तसतशी त्या योगसाधकाला त्यांची प्राप्ती होते. आणि ती प्राप्ती पुढील क्रमाने होत असते. म्हणजे अगोदर क्षुद्रसिद्धी प्राप्त होतात, नंतर उपसिद्धी किंवा गुणसिद्धी प्राप्त होतात आणि शेवटी अष्टमहासिद्धी प्राप्त होतात. एकनाथमहाराज म्हणतात :

या नांव गा सिद्धि समस्ता । यांत अष्टमहासिद्धि विख्याता । त्या माझे स्वरूपीं स्वरूपस्थिता । आणिकासि तत्वतां त्या नाहीं ॥
॥ ए. भा. अ. १५·३८ ॥

या अष्टमहासिद्धींची राशी । स्वभावें असें मजपाशीं । साधक शिणतां प्रयासीं । एखादी कोणासी उपतिष्ठे ॥ १५·४८

अष्टमहासिद्धी स्वाभाविका । माझ्याठायीं असती देखा ॥ १५·६७ पूर्वार्ध ॥

येथेही एक सूक्ष्म व्यारकावा किंवा रहस्य लक्षात घेणे आवश्यक आहे की, अणिमा, महिमा, लघिमा, गरिमा या चार देहसिद्धी आहेत आणि त्या सर्वांत शेवटी आणि पूर्णयोग्याच्या म्हणजेच भगवत्स्वरूप झालेल्याच्याच ठिकाणी प्रादुर्भूत होत असतात.

योगसाधकाचा पिंड किंवा देह, पृथ्वी, आप व तेज या स्थूल व दृश्य भूतांची आटणी होऊन वायुस्वरूप झाल्यामुळे त्याच्या ठिकाणी वर वर्णिलेली स्थिती निर्माण होते. म्हणजेच त्याच्या ठिकाणी अणिमादिक सिद्धी प्रादुर्भूत होतात. त्यांच्या प्राप्तीमुळे तो आपले शरीर आता लहानाहून लहान, मोठ्याहून मोठे, हलक्याहून हलके आणि जडाहून जड इत्यादी करू शकतो. या वस्तुस्थितीमुळे मग तो वायुस्वरूप झालेला योग साधक वायुस्वरूपातून पुन्हा पिंडाकार का धारण करू शकणार नाही ? तर तो अवश्य धारण करील व त्याने तसे केलेही पाहिजे. वायुस्वरूपातून पिंडाकार होण्यात पिंडाशी म्हणजेच देहाशी संबंध असल्यामुळेच आम्ही अष्टमहासिद्धींपैकी देहाशी संबंधित असलेल्या अणिमा-महिमादी देहसिद्धींचाच येथे विचार केला आहे. परंतु वायुस्वरूप झालेला योगसाधकाचा पिंड अद्यापि वायुस्वरूपातून आकाशरूप आणि आकाशरूपातून निजस्वरूपाकार व्हावयाचा असतो, आणि तसा तो झाला असता किंवा होत असतो. वायुस्वरूप झाला असता जी परिस्थिती निर्माण

होते तीच कायम राहते काय की तिच्यात काही फरक पडतो अशी कोणाला येथे शंका येईल तर त्या शंकेचे उत्तर असे की, योगसाधकाचा देह वायुस्वरूपातून आकाशरूप आणि आकाशरूपातून निजस्वरूप जरी व्हावयाचा असला तरी तो वायुस्वरूप झाला असताना त्याच्या ठिकाणी वर वर्णिलेले जे अणिमादी सिद्धिसामर्थ्य प्राप्त होते ते नष्ट होत नाही व ते नष्ट होण्याचे काही कारणही नसल्यामुळे आकाशरूपात आणि निजस्वरूपात ते विद्यमान असतेच. कारण वायुस्वरूप आणि निजस्वरूप यांच्यामध्ये आकाशरूप असते. वायुस्वरूपाच्या ठिकाणी अणिमादी सिद्धी असतात हे वर म्हटलेच आहे आणि निजस्वरूप हे तर प्रत्यक्ष भगवंताचेच स्वरूप असून तेथूनच मी चतुर्भुज देह धारण करून जगतितलावर संत-साधूंच्या संरक्षणासाठी येतो असे स्वतः भगवंतच म्हणतात. यावरून निजस्वरूपाच्या ठिकाणीही वायुस्वरूपाच्या ठिकाणी आविर्भूत झालेले अणिमादिसिद्धिसामर्थ्य विद्यमान असते हे सिद्धच आहे. मग तेच अणिमादिसिद्धिसामर्थ्य वायुस्वरूप आणि निजस्वरूप यांच्यामध्ये असलेल्या आकाशस्वरूपाच्या ठिकाणी का विद्यमान असणार नाही ? तर तसे ते असणार आणि असावयासही पाहिजे हे उघडच आहे. शिवाय वायू, आकाश आणि निजस्वरूप यांच्यामध्ये तत्त्वतः काही फरक असला तरी तो फरक उपरिनिर्दिष्ट फलनिष्पत्तीला प्रत्यवायभूत होत नाही. ज्ञानदेव आणि समर्थ यांच्या पुढील ओव्यांवरून वायू, आकाश आणि निजस्वरूप यांच्यामध्ये कोणता फरक आहे आणि तो उपरिनिर्दिष्ट फलनिष्पत्तीला प्रत्यवायभूत का होऊ शकत नाही हे स्पष्ट होईल.

परि पवनु हालौनि पाहिजे । तरि गगनाहिं वेगळा देखिजे । एऱ्हवीं गगन तो हें साहजें । असे जैसें ॥ ज्ञा. ७· ११२

वायु आकाशा नाहीं भेद । आकाशाइतुका असे स्तब्ध । तथापी आकाशीं जो निरोधं । तो चि वायो ॥ दा. ८·४.१९

निश्चळीं जे चंचळ स्थिती । तोचि ॥ वायो दा. १०.९.४ उत्तरार्ध. ॥

वेगळेपणें पाहावें । तयास आकाश म्हणावें । अभिन्न होतां स्वभावें । आकाशब्रह्म ॥ दा. ९.९.१७

तस्मात् आकाश चळेना । भेद गगनाचा कळेना । भासलें ब्रह्म तयास जाणा । आकाश ह्मणावें ॥ ९.९.१८

निर्गुण ब्रह्मसें भासलें । कल्पू जातां अनुमानलें । ह्मणोन आकाश बोलिलें । कल्पनेसाठीं ॥ ९.९.१९

कल्पनेसि भासे भास । तितुकें जाणावें आकाश । परब्रह्म निराभास । निर्विकल्प ॥ दा. ९.९.२०

असे परिपूर्णावस्थेला पोहोचलेले सिद्धयोगी आजकाल इतके दुर्मिळ झालेले आहेत की, बुद्धिवादाला आणि युक्तिवादाला वरील विवेचन मान्य करणे प्राप्त असले तरी अत्यंत श्रद्धावान साधकाचीही त्यावर श्रद्धा बसणे कठीण आहे. एखाद्या सिद्धयोग्याचे अशा प्रकारचे

वर्णन केलेले ग्रंथांतरी आढळात आले तर श्रद्धावान वाचकालाही ती दंतकथा असावी की काय असा संशय येतो, मग चिकित्सक वाचकाची तर गोष्टच सोडा. तेव्हा ग्रंथांतरी आढळात आलेली अशा प्रकारची उदाहरणे निवेदन करण्यात काय अर्थ आहे ? म्हणून आमच्या ती वाचनात आलेली असली तरी आम्ही त्यांचा येथे निर्देश करणार नव्हतो.

परंतु काही सन्मित्रांच्या सुचनेनुसार आमच्या वाचनात आलेली निदान दोन तरी उदाहरणे आम्ही पुढे निवेदन करणार आहोत. तथापि त्याच्या अगोदर स्वतः ज्ञानदेवांनीच आणि खुद्द ज्ञानदेवीतच तशाच प्रकारचे एक उत्कृष्ट उदाहरण वर्णिले आहे असे आम्हांस वाटते. त्याचेच प्रथम निवेदन करितो. ते उदाहरण दुसऱ्या-तिसऱ्या कोणाचे नसून खुद्द भगवान श्रीकृष्णांचेच आहे. भगवान श्रीकृष्ण हे पूर्णावतारी समजले जातात. अर्थात ते पूर्णज्ञानी आणि पूर्णयोगी होते. भगवद्गीतेसारख्या विश्ववंद्य आणि अलौकिक ग्रंथाच्या उपदेशाने ते पूर्णज्ञानी होते हे सिद्ध होते आणि भगवद्गीतेतच अकराव्या अध्यायात त्यांनी जे विश्वरूप धारण करून अर्जुनाला दाखविले त्यावरून ते पूर्णयोगी होते हेही सिद्ध होते असे आम्हांस वाटते.

वर म्हटलेच आहे की, जे योगसाधक शरीराने योगसाधन आचरितात त्यांच्या शरीरातील भूतांची आटणी होते आणि शेवटी ते निज-स्वरूपाकार होतात. त्या वेळी मग त्यांच्या ठिकाणी अणिमादी अष्टमहासिद्धी प्रादुर्भूत होतात. भगवान श्रीकृष्ण हे पूर्णयोगी असल्यामुळे यांच्या ठिकाणी त्या स्वाभाविकच होत्या व त्यामुळेच ते अनायासे व सहजच विश्वरूप धारण करू शकले.

आम्ही पुढे मांडीत असलेली विचारसरणी काहीशी नवीनच असल्यामुळे आम्ही ती स्वतःच्या शब्दात मांडण्याचा प्रयत्न न करता ती ज्ञानदेवांच्याच शब्दात मांडणार आहोत आणि म्हणून त्यांच्या ओव्याच खाली उद्धृत करीत आहोत. त्या ओव्याही समजण्यास अवघड नसल्यामुळे त्यांचा अर्थ देण्याचीही आवश्यकता वाटत नाही. आम्ही उद्धृत केलेल्या ओव्यांपैकी काही गाळल्या तरी चालण्यासारख्या आहेत आणि आम्ही उद्धृत न केलेल्या ओव्यांमधून काही घेण्यासारख्या आहेत असे कोणास वाटण्याचा संभव आहे; ते त्यांचे वाटणे बरोबरही असेल, परंतु त्या-त्या ओव्यांच्या गाळण्या-घेण्यामुळे मूळ सिद्धान्तात फरक होत नाही. तो अबाधितच राहतो.

खाली उद्धृत केलेल्या ओव्यांवरून हे स्पष्ट होते की श्रीकृष्ण हे मनुष्यदेहधारी असून अर्जुनाच्या रथाचे सारथी होते.

ऐसें वाक्य बोलत खेऊं । मागुता मनुष्य जाला देऊं । ऐसा देवां नवलाऊं । आवडिचा तिये ॥ ११·६३०

ऐसें सुख जीवीं घेतलें । मग कृष्णातें जी म्हणितलें । मियां तुमचें रूप देखिलें । मानुष हें ॥ ११·६५७

ऐसा पवाडु मोडौनि विश्वाचा । तूं कोण पां एथ कैंचा । ऐसें पाहे तवं आमचा । सारथी तो तूं ॥ ११·२८३
हें आजिचें चि पाहे पां रोकडें । कवण जूझ हें से केवडें । एथ परब्रह्म तूं उघडें । सारथी केलासि ॥ ११·५३४

पुढे उद्धृत केलेल्या ओव्यांवरून हे उघड होते की, अर्जुनाच्या विनंतीनुसार साकार–सगुण मानवदेहधारी कृष्णाने आपल्या अंगी असलेल्या यौगिक सामर्थ्याच्या बळावर विश्वरूप धारण केले.

ह्मणौनि अर्जुनाचेया बोलासरिसा । देॐ विश्वरूप होईल आपैसा । तो चि पहिला प्रसंगु कैसा । आइकिजो तरि ॥ ११·४३
ते चि सहसा मुद्रा सोडिली । आणि हे स्थूल दृष्टिची जवनीक फेडिली । किंबहुना उघडिली । योगनिधि ॥ ११·१२१
तैसा विस्मितु पाहे कोडें । तवं पुढां चतुर्भुज होतें रूपडें । तें चि नानारूप चौहींकडे । मांडौनि ठेलें ॥ ११·१९२
तरि मज पांतां मुकुंदा । तूं ऐसा चि व्यापकु सर्वदा । मग भक्तानुग्रहें तेयां मुग्धां । रूपातें धरीसि ॥ ११·२८४.
कैसें चौं भुजांचें सावळें । पाहातां वोल्हावति मनडोळे । खेॐ देॐ जाइजे तरि आकळे । दों चि भुजीं ॥ ११·२८५.
ऐसा कोडिसवाणा तूं बापा । हांसि पैं विश्वरूपा । किं आमचेया दीठी स्वल्पा । जें तुतेयां धाकुटें देखों ॥ ११·२८६.
परि मकरतोंडा मागिलीकडे । हांतासि तो तूं चि येवडें । रूप जालासि हें फुडें । उल्लखिलें मियां ॥ ११·२८८.
नोहे तो चि हा शिरीं । मुकुट लेइलासि हरी । पणु आतां चि तेज आणि थोरी । नवल किरु बहुवेंस ॥ ११·२८९.
तें चि हें वरिली हातीं । चक्र परिजितेया आइती । संवरितासि विश्वमूर्ती । ते न मोडे खुण ॥ ११·२९०.
एरीकडे ते चि हे न्हवे गदा । आणि तलिली दोन्हीं भुजा निरायुधा । वागारे संसारावेया गोविंदा । संवसारिलिया ॥ ११·२९१.
आणि तेणें चि वेगें सहसा । माझेया मनोरथा सरिसा । जालासि विश्वरूप विश्वेशा । ह्मणौनि जाणें ॥ ११·२९२.

खाली उद्धृत केलेल्या ओव्यांवरून हे स्वच्छ होते की, विश्वरूप पाहून तृप्त झालेल्या अर्जुनाने पुन्हा विनंती केल्यावरून श्रीकृष्णाने आपल्या यौगिक सामर्थ्याच्या बळाने पुन्हा विश्वरूपातून पहिले साकार–सगुण मानवदेहधारी रूप धारण केले.

तें हें विश्वरूप आपलें । तुम्हीं मज जी दाविलें । तरि माझें मन जालें । हृष्ट देवा ॥ ११·५७९.
परि आतां ऐसी चाड जीवीं । जे तुजसि गोठि करावी । जवळिक हे भोगावी । आलिंगुनि तूंतें ॥ ११·५८०.
तें इये चि रूपिं करूं म्हणिजे । तरिं कवणें एकें मुखेंसि चावलिजे । आणि कोणा खेवं देइजे । तुज लेख नाहि ॥ ११·५८१.

एया लागि देवा। येथ भय उपजतसे जीवा। म्हणौनि येतुला ल्हा पाल्हावा। तरि पुरे हें आतां ॥ ११·५८३.
पैं चराचर विनोदें पाहिजे। मग तेणें सुखें वरीं राहिजे। तैसें चतुर्भुजरूप तुझें। तो विसांवां आह्मां ॥ ११·५८४.
किंबहुना स्वामी। तें देखावेंया उत्कंठ मी। ह्मणौनि झडकरूनि तुह्मीं। तैसें चि होआवें ॥ ११·५९५.
हे विश्वरूपाचे सोहले। भोगूनियां निवाले डोले। आतां हांताति आंधले। कृष्णालागि ॥ ११·५९६.
तें साकार कृष्णरूपडें। वांचूनि पाहों आन नावडे। तें नेदखतां थोडें। मानिताति हे ॥ ११·५९७.
आह्मां भोग मोक्षाचां ठाइं। ते श्रीमूर्तिवांचूनि नाहिं। ह्मणौनि तैसा चि साकारु होईं। हें संहारीं आतां ॥ ११·५९८.
आतां करूं तुझेया सारिलें। ह्मणितलें विश्वतोमुखें। तरि मागील रूप सुखें। दाउं तुज ॥ ११.६२९
ऐसें वाक्य बोलत खेओ। मागुता मनुष्य जाला देओ। ऐसा देखां नवलाओ। आवडिचा तिये ॥ ११.६३०

जे योगसाधक, भगवंतांनी सांगितलेले योगसाधन शरीराने आचरितात त्यांचे शरीर किंवा पिंड आटत-आटत शेवटी ते निजस्वरूपाकार होतात आणि तेथून उलट प्रक्रियेने ते पुन्हा पिंडाकार होतात किंवा ते झाले पाहिजेत असे जे वर प्रतिपादिण्यात आले आहे त्यासारिखेच हे अगदी तंतोतंत आहे. म्हणजे मानवदेहधारी श्रीकृष्ण अर्जुनाच्या विनंतीनुसार आपल्या अंगी असलेल्या यौगिक सामर्थ्याच्या बलावर प्रथम विश्वरूप धारण करितात आणि अर्जुनाने पुन्हा विनंती केल्यावरून त्या विश्वरूपातून पुन्हा पहिले मानवदेहधारी श्रीकृष्णरूप धारण करितात. वर उद्धृत केलेल्या ओव्यांवरून हे स्वच्छ प्रत्ययास येते. ज्ञानदेवांनीही हेच सुंदर दृष्टान्तांनी पुढील ओव्यांत वर्णिले आहे.

मोडूनि भांगाराचा रवा। लेणीं घडिजति आपुलेया सवा। मना नावडे जरि जीवा। तरि आटिजे पुडुतीं ॥ ११·६३४
तैसें शिष्याचिये प्रतीती जालें। कृष्णत्व होतें तें विश्वरूप केलें। तें मना नयेचि तेव्हळिं आणिलें। कृष्णपण मागुतें ॥ ११·६३५.
हीं काज कृष्णाकृतिचिया मोडी। होती विश्वरूपाची घडी। ते अर्जुनाचिया आवडी। उपलविली देवें ॥ ११·६४१.
तवं प्रमाण आणि रंगु। देखिला सवियां चांगु। तेथ ग्राहकैये जाला लागु। म्हणौनि केली पुडुतीं ॥ ११·६४२.
तैसें वाढिचेनि बहुवसपणें। रूपें विश्व जिंतलें जेणं। तें सौम्य कोडिसवाणें। साकार जालें ॥ ११.६४३.
किंबहुना अनंतें। धाकुटेपण धरलें माधौतें। परि आश्वासिलें पार्थातें। भियालेयातें ॥ ११·६४४.
ऐसा संतोपु बहू चित्तें। घेइजत असे पांडुसुतें। विश्वरूपा पाठिं कृष्णातें। देखौनियां ॥ ११.६४९.

येथें असा एक प्रश्न उत्पन्न होतो की, सहाव्या अध्यायात वर्णिलेले 'निजस्वरूप माझें' हे निजस्वरूप आणि अकराव्या अध्यायात वर्णिलेले 'विश्वरूप' किंवा 'मूळस्वरूप' ही स्वरूपे एकच आहेत की भिन्न आहेत? सहाव्या अध्यायातील निजस्वरूपाचे वर्णन असलेल्या ओव्या (६·३२०–३२५) या लेखाच्या प्रारंभी एकदा उद्धृत केलेल्याच आहेत. त्यामुळे त्या पुन्हा येथे उद्धृत करीत नाही. अकराव्या अध्यायातील विश्वरूपाचे वर्णन तुमचे विश्वरूप मला दाखवा म्हणून ज्या ओव्यांत अर्जुनाने श्रीकृष्णाची प्रार्थना केली आहे त्या ओव्यांत आलेले आहे. त्या ओव्या पुढे उद्धृत करीत आहोत.

> आतां जेयाचेनि संकल्पें। हे लोकपरंपरा आरोपे। जेया ठायातें आपणपें। मी गा ह्मणसी ॥ ११.८२.
> जें मूलस्वरूप तूझें। जेथौनि इयें द्विभुजें चतुर्भुजें। सोआंगें सुरकार्याचेनि व्याजें। वेॐ वेॐ येंसि ॥ ११.८३
> जलसेनाचिया गवसणियां। मछ कूर्मु इया मिरवणियां। खेळु सरलेयां तुं गुणियां। सांटविसि जेथें ॥ ११.८४.
> उपनिषदें जें गाति। योगिये हृदइं रिगौनि पांति। जेयातें सनकादिक आहाति। पोटळूनियां ॥ ११.८५.
> ऐसें अगाध जें तुझें। विश्वरूप कानीं आइकिजे। तें देखावेया चित्त माझें। उतावेळ देवा ॥ ११.८६.
> देवें फेडूनियां सांकड। लोभें पूसिली जरि चाड। तरि हें चि एक वाड। आर्त्त जी मज ॥ ११.८७.
> तूझें विश्वरूप आववें। माझिये दीठीसि गोचर होआवें। ऐसी थोर आश जीवें। घेतली असे ॥ ११.८८.

११–८३ मध्ये 'विश्वरूप' या शब्दाऐवजी 'मूलस्वरूप' हा शब्दप्रयोग 'विश्वरूप' या शब्दासाठीच ज्ञानदेवांनी योजिला आहे आणि ११–८६ मध्ये तर 'विश्वरूप' हा प्रत्यक्ष शब्दप्रयोगच आला आहे, व संदर्भ पाहता तेथे त्याचा 'मूलस्वरूप' हाच अर्थ घेतला पाहिजे, घ्यावा लागतो. तसा तो घेतला म्हणजे मग त्याचा 'विश्व आहे रूप म्हणजे व्यक्त आकार ज्याचा' असा विग्रह करून 'मूलस्वरूप' या शब्दाशी त्याचा संबंध जोडता येतो. (इतर ठिकाणी विश्वरूप या शब्दाचा 'विश्वाचा व्यक्त आकार ते विश्वरूप' असा विग्रह व अर्थ घ्यावा लागतो.) तसेच सहाव्या अध्यायातील 'निजस्वरूप' आणि अकराव्या अध्यायातील 'मूलस्वरूप' किंवा 'विश्वरूप' यांची वर्णने पाहिली असता असे दिसून येते की, त्यांच्या वर्णनात भाषेच्या दृष्टीने जरी फरक दिसला तरी दोन्ही वर्णनांचा आशय एकच आहे. म्हणजे 'निजस्वरूप' तेच 'विश्वरूप' किंवा 'मूलस्वरूप' आणि 'विश्वरूप' किंवा 'मूलस्वरूप' तेच 'निजस्वरूप' आहे. 'निजस्वरूपा'चे वर्णन व्यष्टी किंवा पिंडाच्या दृष्टीने केलेले दिसते तर 'मूलस्वरूप' किंवा 'विश्वरूपा'चे वर्णन समष्टी किंवा ब्रह्मांडाच्या दृष्टीने केलेले दिसते. परंतु तात्त्विकदृष्ट्या



त्यात काही फरक नाही. जे 'पिंडी तेच ब्रह्मांडी' आणि जे 'ब्रह्मांडी तेच पिंडी' हाच न्याय येथे दिसून येतो. दुसऱ्याही एका दृष्टीने त्यांच्यामधील साम्य किंवा अभिन्नत्व दाखविता येते. 'निजस्वरूपा'चे वर्णन करिताना असे म्हटले आहे की याच 'निजस्वरूपा'तून चतुर्भुज देहधारी श्रीकृष्णाची मूर्ती भक्तजनांचे संरक्षण करण्यासाठी प्रकट होते.

हे चतुर्भुज कोंभेली । जेयाची शोभाचि रूपा आली ॥ देखौनि नास्तिकीं नोंकिलीं । भक्तवृंदें ॥ ६.२२४

अगदी हुबेहुब असेच 'विश्वरूपा'चे किंवा 'मूळस्वरूपा'चे वर्णन करतानाही म्हटले आहे.

जें मूळस्वरूप तूझें । जेथौनि इयें द्विभुजें चतुर्भुजें । सोआंगें सुरकार्याचेनि व्याजें । घेऊँ घेऊँ येंसि ॥ ११.८३

तें हें अपार । स्वरूप माझें पर । एथौनि ते अवतार । कृष्णादिकांचे ॥ ११.६०४

या वर्णनावरून हे निःसंदिग्ध सिद्ध होते की, 'निजस्वरूप' आणि 'विश्वरूप' किंवा 'मूळस्वरूप' यांत मुळीच भेद नाही. ती दोन्ही एकच आहेत.

शेवटी इत्यर्थ हा की, अकराव्या अध्यायातील देहधारी श्रीकृष्णाचे विश्वरूप धारण करणे आणि तेथून पुन्हा देहधारी कृष्णाचे रूप घेणे हे सहाव्या अध्यायातील योगसाधकाचे योगसाधनेने पिंडाची आटणी झाल्यामुळे निजस्वरूपाकार होणे आणि तेथून पुन्हा पिंडाकार होणे या प्रक्रियेचे जणू काय प्रात्यक्षिक उदाहरणच आहे. दोन्ही घटनांमध्ये इतके विलक्षण साम्य दृग्गोचर होते असे आम्हांस वाटते.

पराकाष्ठेच्या परिपूर्णावस्थेला पोहोचलेल्या निदान दोन तरी सिद्धयोग्यांची उदाहरणे आम्ही पुढे निवेदन करणार आहोत असे आम्ही मागे म्हटले होते ती उदाहरणे आता यापुढे निवेदन करीत आहोत.

(१) 'सुमारे पन्नास वर्षांपूर्वी बंगाल्यात शिक्षित लोकांमध्ये ब्राह्मो समाजाचे फार बंड माजले होते. तेव्हा कलकत्ता हायकोर्टाचा जज्ज रमेशचंद्र मित्र हा त्यांतील एक प्रमुख होता. आपला ब्रह्मसमाज भरभराटीला यावा म्हणून हिंदू धर्माची, विशेषतः 'ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या' ह्या शंकराचार्यांच्या श्रेष्ठ वेदान्ततत्त्वांची तो फार टवाळी करीत असे. मोठ्या मनुष्याने टवाळी सुरू केली म्हणजे इतर लोकसुद्धा त्यांना समजो वा न समजो त्याची री ओढू लागतात व नास्तिकवाद पसरतो. परंतु 'सत्यमेव जयते' ह्या तत्त्वावर असे नास्तिक लोक जेव्हा घाले आणतात व पर्यायाने हिंदू धर्माची नालस्ती करतात तेव्हा ईश्वरही त्यांचे विरुद्ध प्रतिक्रिया म्हणून कोणीतरी निर्माण करतोच. श्रीक्षेत्र काशी येथील महान योगी भास्करानंद हे ह्या श्रेष्ठ तत्त्वाचा उत्तम खुलासा करतील असे त्याच्या कानावर येताच त्याने भास्करानंदांची गाठ घेतली, व

'ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या' हा श्रीशंकराचार्यांचा सिद्धान्त जर खरा असेल तर तो पटवून द्या, नाही तर सिद्धान्त खरा नाही असे तरी म्हणा, असा त्याने प्रश्न टाकला. तेव्हा ते म्हणाले, हा सिद्धान्त कोणी अस्तित्वात आणला ह्याचा आपण विचार केला नाही. बौद्धधर्मप्रसारामुळे हिंदू धर्मावर गदा आली, व तो नष्ट होण्याच्या पंथाला लागला, तेव्हा त्याच्या उद्धारार्थ म्हणून प्रत्यक्ष शंकरच शंकराचार्य म्हणून अवतरलेले होते, त्यांचा तो सिद्धान्त आहे. तो आज सर्वतोपरी बुद्धीला पटणारा आहे व त्या वेळच्या महान बुद्ध भिक्षूंनी व पंडितांनी त्याची छाननी केलेली आहे आणि त्यातून तो कसोटीला उतरला आहे व आजही जो अचाट परिश्रम करील त्याला त्याचा अनुभव येतो, तेव्हा तो खोटा म्हणता येणार नाही. 'तो प्रत्यक्ष दाखवा नाही तर नाही म्हणा' अशी अडवणूक करणे हे बालिश आहे. ज्ञानदेवांनी भिंत चालवली तशी चालवून दाखवा, नाही तर चमत्कार खोटा म्हणा, असे म्हणण्यापैकी हे आहे. परंतु कोणी परीक्षक जर आज चांगदेवाप्रमाणे चवदाशे वर्षे वाचून वाघावर बसून व हातात सर्पाचा आसूड घेऊन येईल तर आजही भिंत चालविणारा कोणी तरी निर्माण होईल. ह्या कोटिक्रमाने जज्जसाहेबांचे समाधान होईना. ते म्हणाले, तुम्ही काशीत राहून इतके दिवस योग करता त्याचा काय उपयोग? आम्हांला काही तरी साक्ष पटवून द्याल तरच आम्हाला हिंदू धर्माचा काही तरी अभिमान राहील. हिंदू धर्माची अब्रू राखणे असेल तर आमचे कोडे सोडवा अशी आम्ही आपणाला सविनय प्रार्थना करतो. हे अडविण्याच्या दृष्टीने नव्हे, हे मी आपणाला पुन्हा सांगतो.

ही विनंती ऐकून त्यांनी त्यांच्या विनंतीला मान दिला. कारण, हा प्रश्न कोणी सामान्य मनुष्याने जर टाकला असता तर त्यांनी त्याची पर्वा केली नसती; परंतु हा सिद्धान्त जर ह्याला पटवून दिला नाही, तर हा सिद्धान्त पटवून देणारा कोणी नाही व जे आहेत त्यांना पटवून देता येत नाही, अशी हिंदू धर्माची हा नालस्ती करील हे बरोबर नाही, असा विचार जेव्हा त्यांच्या मनात आला, तेव्हा आमचा सिद्धान्त त्रिकाला-बाधित सत्य आहे. हे जगत मृगजलासारखे किंवा स्वप्नासारखे खोटे असले तरी ते आत्मतत्त्वाला जाऊन पोचलेल्या पूर्णज्ञान्याला मात्र स्वप्ना-प्रमाणे खोटे भासते, इतरांना नाही. मी स्वतः तुझ्याशी बोलत आहे, तरी माझे शरीर मिथ्या म्हणजे खोटे आहे, असा माझा स्वतःचा अनुभव आहे, असे त्यांनी जज्जसाहेबांना ठासून सांगितले. तेव्हा ते हसून म्हणाले, आम्हाला सर्व जगत स्पष्ट दिसत आहे व आपला देहही माझ्यापुढे बसलेला असून तो माझ्याशी बोलतो आहे व मला आपण स्पष्ट दिसत आहा, तेव्हा आपला देह खोटा आहे असे तुम्ही म्हणत असाल, तर ते सर्वथैव खोटे म्हणून हास्यास्पद आहे, असे त्याने प्रतिपादन करताच, सिद्धीचा उपयोग करून आपला देह त्यांनी क्षणमात्रात अदृश्य केला व माझा देह जर खरा असेल तर माझा हात किंवा कोणताही अवयव धरून हे आपण आहा असे मला सांगा, असे शब्द

त्यांच्या कानावर पडले. परंतु त्यांचा देह कोठे दिसेना, तेव्हा आपण पळून गेला तर मी आपणाला आता कसे पकडू असे ते म्हणत होते व हा मी येथेच आहे, मला पकडा नाही तर सिद्धान्त खरा म्हणा, असे पूर्वीसारखे ते बोलत मात्र होते. परंतु त्यांच्या आसनावर त्यांचा देह त्यांच्या हाताला लागेना व डोळ्यांनी दिसेना, तेव्हा अखेरीला सिद्धान्त खरा आहे, असे त्यांना कबूल करावे लागले.' पहा : 'विचार-जागृति' : लेखक : लक्ष्मण गणेश बापट. पृष्ठे : ३२५–३२६.

(२) Swami Trailanga was one of those Siddhas (Perfected beings) who have cemented India against the erosions of Time...Trailanga always remained completely nude. The harassed police of Benares came to regard him as a baffling problem child. The natural Swami, like the early Adam in the garden of Eden, was utterly unconscious of his nakedness. The police were quite conscious of it, however, and unceremoniously committed him to gaol. General embarrassment ensued, the enormous body of Trailanga was soon seen, in its usual entirety, on the prison roof. His cell, still securely locked, offered no clue to his mode of escape. The discouraged officers of the law once more performed their duty. This time a guard was posted before the Swami's cell. Might again retired before right. Trailanga was soon observed in his non-chalant stroll over the roof.

The Goddess of Justice wears a blindfold, in the case of Trailanga, the outwitted police decided to follow her example.

See : Autobiography of a Yogi : Paramahansa Yogananda : Pages 239–242

संतचरित्रमाला : ल. रा. पांगारकर : पृष्ठे १५४–१५७. 'भगवान बुद्ध' : प्रा. धर्मानंद कोसंबी : पृष्ठे ६७–६८. सुबोध स्तोत्रसंग्रह भाग २ रा : म. म. पं. पांडुरंगशास्त्री गोस्वामी : पृष्ठे ८५५–८५६.

भगवंतांनी सांगितलेले योगसाधन जे योगसाधक शरीराने आचरणात आणितात त्यांच्या बाबतीत काय-काय घडते त्यासंबंधीचा येथपर्यंत खुलासा झाला. परंतु जे योगसाधक तेच योगसाधन अंतरंगाने, बुद्धीने किंवा मनाने आचरणात आणितात त्या दुसऱ्या पर्यायासंबंधीचे विवेचन

त्यात आलेले नाही. ते आता यापुढे करण्यात येत आहे.

जे योगसाधक भगवंतांनी सांगितलेले योगसाधन शरीराने आचरणात आणितात त्यांचे शरीर किंवा पिंड आटत-आटत शेवटी ते निजस्वरूपाकार होतात आणि जे योगसाधक तेच योगसाधन अंतरंगाने, बुद्धीने किंवा मनाने आचरणात आणितात त्यांचे मन (शरीर नव्हे) आटत-आटत शेवटी ते निजस्वरूपाकार होतात आणि प्रारंभी म्हटल्याप्रमाणे त्यांना संपूर्ण विश्वच लोप पावते म्हणजे त्यांना विश्व विश्वपणाने दिसत नाही, जड विनाशी जगत जड विनाशी जगत म्हणून दिसत नाही; तर त्याऐवजी त्यांना ‘ सर्वं खलु इदं ब्रह्म ’ किंवा ‘ वासुदेवः सर्वम् ’ अशी आत्मप्रतीती येते, असा योगानुभव प्राप्त होतो. म्हणजेच ते पूर्णज्ञानी किंवा ज्ञानसिद्ध होतात. शरीरसिद्ध होत नाहीत.

‘ संकल्पविकल्पात्मकं मनः ’ या मनाच्या व्याख्येप्रमाणे मनाचे स्वरूपच मुळी संकल्पविकल्पात्मक आहे, आणि निजस्वरूप किंवा ब्रह्म तर निःसंकल्प, संकल्पशून्य किंवा संकल्परहित आहे. तेव्हा अंतरंगाने, बुद्धीने किंवा मनाने योगसाधन आचरणात आणणाऱ्या योगसाधकांच्या मनाची आटणी किंवा संकोच होऊन ते निःसंकल्प झाल्याशिवाय ते निजस्वरूपाकार कसे होणार? म्हणजेच अनंत संकल्पात्मक मनाची आटणी किंवा संकोच जेव्हा निःसंकल्पात्मक मनात होईल तेव्हाच ते निजस्वरूपाकार किंवा ब्रह्माकार होतील. ज्ञानदेव म्हणतात, ‘ जेथ संन्यासैला संकल्पु तूटे । तेथ चि योगाचें सर्वस्व भेटे ’ (६–५३–पूर्वार्ध) ‘ तैसें जीवा ब्रह्मत्व आहे । संकल्पलोपीं ’ (६·८२–उत्तरार्ध.) ज्ञानदेव आणखी पुढे म्हणतात:

तेया स्वांतःकरणजिता । सकलकामोपशांता । परमात्मा परौता । दूरिं नाही ॥ ६·८१
जैसा किडालाचा दोखु जाये । तरि पन्हेरें तें चि होये । तैसें जीवा ब्रह्मत्व आहे । संकल्पलोपी ॥ ६·८२
घटाकाशु हा जैसा । निमालेयां तेया अवकाशा । न लगे मिळों जाणें आकाशा । आना ठाया ॥ ६·८३
तैसा देहीं अहंकारु नाथिला । समूळ जेयाचा नासला । तो चि परमात्मा सांचला । आदिं चि आधि ॥ ६·८४

आता येथे असा प्रश्न उत्पन्न होतो की, अनंतसंकल्पात्मक मनाची आटणी किंवा संकोच निःसंकल्पात्मक मनात कोणत्या साधनाने आणि कशी घडवून आणावयाची? मन स्वभावतःच बहिर्मुख व चंचल असून ते सदोदित बाह्यविषयांचे संकल्पविकल्प करीत असते विवेकाने, वैराग्याने आणि अभ्यासाने त्याला अंतर्मुख व निश्चल करून ते केवळ निजस्वरूपाचेच संकल्प करील अशी त्याला प्रथम संवय लावावयाची आणि निजस्वरूपाचा त्याला एकदा निदिध्यास लागला म्हणजे कालांतराने ते ‘ भ्रमरकीटकन्यायाने ’ निजस्वरूपाकारच होते; आणि निजस्वरूप तर निःसंकल्पच आहे. अशा प्रकारे मनाची आटणी किंवा संकोच होत असतो. त्यासाठी नित्य-निरंतर, विवेक-वैराग्ययुक्त दीर्घकाळ अभ्यासाची

जरुरी असते. ज्ञानदेव पुढील ओव्यांत मनाचा स्वभाव कसा चंचल आहे आणि ते वैराग्याच्या आणि अभ्यासाच्या आधारे कसे स्थिर करावयाचे ते सांगतात :

तवं कृष्णु ह्मणथि साच चि । बोलतु आहासि तें तैसें चि । एआ मना किर चपळ चि । स्वभाओ गा ॥ ६·४१७

परि वैराग्याचेनि आधारें । लाविलें अभ्यासाचिए मोहरे । तरि केतुलेनि एकें अवसरें । थिरावैल ॥ ६·१८

कां यया मनाचें एक नीकें । जें हें देखिलेंआ ठाया सोंके । ह्मणौनि स्वानुभवसुखा चि कवतिकें । दाखवितां जाइजे ॥ ६·१९

अध्याय १२ ओव्या १०४–११३ मध्येही चित्त मत्स्वरूपाकार किंवा निजस्वरूपाकार कसे करावयाचे तो अभ्यास सांगून त्या अभ्यासाचे पुढीलप्रमाणे महत्त्व वर्णन केले आहे :

आगा अभ्यासयोगु ह्मणिजे । तो हा येकु जाणिजे । येणें कांइयेक न निफजे । ऐसें नाहिं ॥ १२·११०.

ह्मणौनि अभ्यासासि काहिं । सर्वथा दुष्कर नाहिं । यालागि माझां ठांइं । अभ्यासें मीळ ॥ १२·११३.

प्रस्तुत सहाव्या अध्यायातही अधिकारभेदानुसार आणि प्रकृतिभेदानुसार अभ्यासाचे विविध प्रकार ज्ञानदेवांनी सांगितले आहेत. पहा : (१) ६·३६५–३७३; (२) ६·३७४–३७८–पूर्वार्ध; (३) ६·३७९–३८९–पूर्वार्ध; (४) ६·३९०–४०१. परंतु या अभ्यासाच्या सर्व प्रकारांचे प्राप्तव्य किंवा ध्येयमात्र एकच आहे. आणि ते हे की, कोणीकडून तरी मनाचा संकल्पविकल्पात्मक स्वभाव मोडून व त्याची आटणी करून आपण निजस्वरूपाकार व्हावयाचे. पण आपण निजस्वरूपाकार व्हावयाचे ही केवळ भाषा आहे. कारण निजस्वरूप आणि आपण ही भिन्न नाहीतच. निजस्वरूप हे आपले अधिष्ठानच आहे. इतकेच नव्हे तर आपण मूळचे निजस्वरूपाकारच आहोत. परंतु मनाच्या संकल्प-विकल्पामुळे ते आपले मूळचे स्वरूप झाकल्यासारखे, लोपल्यासारखे झालेले असते. मनाची आटणी झाली म्हणजे ते प्रकट होते, प्रकाशमान होते इतकेच काय ते; आणि निजस्वरूप सर्वत्र ओतप्रोत व्यापून असल्यामुळे त्या साधकाला मग निजस्वरूपाशिवाय दुसरे काही दिसतच नाही. 'ना तरि प्रतीति ह्मान आंतरि फांके । तरि विश्व चि हें आघवें झाके' म्हणजे त्याला 'हें संपूर्ण विश्वच लोप पावते;' विश्व हे विश्वपणाने दिसत नाही; जडविनाशी जगत जडविनाशी जगत म्हणून दिसत नाही, तर 'सर्वं खलु इदं ब्रह्म' किंवा 'वासुदेवः सर्वम्' अशी आत्मप्रतीती त्याला येते, असा योगानुभव त्याला प्राप्त होतो.

॥ लेख समाप्त : वि. मो. केळकर ॥

॥ अमृतानुभव : एक स्वतंत्र ज्ञानोपनिषद ॥

अमृतानुभव हा ग्रंथ मराठीतील तत्त्वज्ञानाचे कैलास-लेणे! या ग्रंथातील ज्ञानमूर्ती कमालीची सुंदर, प्रमाणबद्ध व आकर्षक आहे, हे 'तिये मार्गीचे कापडी' जाणून आहेत. परंतु ज्ञानेश्वरीवर जेवढी प्रवचने होतात तेवढी अमृतानुभवावर होत नाहीत. ज्ञानेश्वरीवर जेवढे प्रबंध-निबंध लिहिले गेले तेवढे अमृतानुभवावर झाले नाहीत. परिणामतः अमृतानुभव हा ग्रंथ प्रसिद्ध असला तरी हवा तेवढा परिचितमात्र नाही. विशेष असे की, ज्ञानदेवांनी आपण 'भाष्यकारांते वाट पुसत' वाटचाल केली असे विनम्रतेने म्हटल्यामुळें ज्ञानेश्वरीचे तत्त्वचिंतन शंकराचार्यांच्या तत्त्वज्ञानाच्या छायेत व परिभाषेतच अधिकांशाने केले जाते. खरे म्हणजे अमृतानुभवाचे तत्त्वचिंतन स्वतंत्र आहे. म्हणून ज्ञानेश्वरीचे तत्त्वज्ञान अमृतानुभवाच्या तत्त्वचिंतनाद्वारा स्पष्ट करून घ्यायला हवे. किंबहुना या दोन्ही ग्रंथांच्या एकत्र अभ्यासातून ज्ञानदेवांच्या तत्त्वज्ञानाचे चिंतन स्वतंत्ररीत्या व्हावयास पाहिजे. तसा प्रयत्न फारच क्वचित केला गेला. म्हणून त्या चिंतनाची 'एक रूपरेषा' हा या लेखाचा विषय!

ग्रं थ वि ष य

अमृतानुभव लिहीत असताना आपण नवे 'ज्ञानोपनिषद्' रचीत आहो, अशी ज्ञानदेवांना स्वच्छ जाणीव होती.[1] (७८८) आपल्या

१. अनुभवामृत : संपादक—डॉ. वा. दा. गोखले, नीलकंठ प्रकाशन, पुणे, १९६७.
या लेखातील ओव्यांचे क्रमांक या ग्रंथातील आहेत.

ग्रंथाला 'उपनिषद' म्हणण्यात ज्ञानदेवांचा असीम आत्मविश्वास दिसून येतो. ज्ञानदेवांनी प्रस्थानत्रयीवर भाष्य केले नाही, 'नवे प्रस्थानच' रचिले. अध्यात्म-क्षेत्रात अशी घटना कित्येक सहस्र वर्षांत घडलेली नव्हती.

ज्ञानदेवांनी आपल्या ग्रंथाला 'अनुभवामृत' हे नाव योजिले असावे. ग्रंथ-अखेरीला या पदाचा अनेकदा त्यांनी उल्लेख केला आहे. (७८९–९०–९४–९५ व ८००) पण सांप्रदायिक नाव 'अमृतानुभव' हे आहे. तेही अर्थवाही व रूढ आहे.

ज्ञानदेव शैव-परंपरेतील असल्याने या ग्रंथात शैव-तत्त्वज्ञान प्रतिपादिलेले असणार, हे स्पष्टच आहे. ज्ञानेश्वरीच्या अखेरीला आपली गुरु-परंपरा त्यांनी दिली आहे, तशी या ग्रंथाच्या अखेरीला दिलेली नाही. कदाचित त्यांना पुनरुक्ती अनावश्यक वाटली असावी. पण 'शिव-सूत्रांचा' उल्लेख (१६०), आणि 'शिव-शक्ती' (१७) 'पूर्णाहंता' (७८५) इत्यादी पारिभाषिक शब्द शैव परंपरा दाखविणारे आहेत. त्यांनी भगवद्गीतेचाही उल्लेख (१६१) मोठ्या गौरवाने केला आहे. तेव्हा या ग्रंथात शैव-वैष्णव यांचे ऐक्यच साधले आहे, असे म्हणावयास हरकत नाही.

आपल्या ग्रंथाचा विषय 'संविद्रहस्य' होय, असे त्यांनी म्हटले आहे. (७०१) या ग्रंथाचा उपक्रम—

...जिये आवडिचेनि वेगे । येकयेकातें गिळिती आंगें । किं द्वैताचेनि पांगे । उगळितें जैसीं ॥ (३)...

—असा शिवशक्तींचे 'आवडीने' 'येकयेकांते' 'गिळण्या-उगळिण्यात' झाला आहे; आणि उपसंहारही—

...अहो अर्धनारीनटेश्वरें । गिळित उगळित परस्परें । ग्रहण जाले येकसरे । सर्वग्रासें ॥ (७६२)...

असा 'अर्धनारीनटेश्वराच्या' 'परस्परांच्या' 'गिळण्या-उगळिण्यात'च आहे. शिव-शक्तींचा असा 'अद्वयानंद' हेच ते संविद्रहस्य होय!

नि वृ त्ति ना थ

अमृतानुभवाच्या तत्त्वचिंतनात 'निवृत्तिनाथांना' विशेष महत्त्व आहे. अमृतानुभवात किंवा ज्ञानेश्वरीत निवृत्तिनाथांचे कोठेही स्थूल वर्णन नाही. 'निवृत्ति' हे एक तत्त्व आहे. ज्ञानेश्वरीत 'निवृत्ति' व 'श्रीकृष्ण' ही तत्त्वे एक झालेली आहेत. म्हणजेच 'श्रीकृष्ण' हे 'निवृत्ति-तत्त्वाचेच' दुसरे नाव आहे.

अमृतानुभवात निवृत्तिनाथांचे वर्णन 'अक्षरं', 'अजं', 'आनंदं', 'अद्वैतं', 'आत्मनस्तत्त्वम्' (१ ते ४) आणि 'चिद्गगनी उदैला चिदादित्यु' (७०१) असे केले आहे. ज्ञानेश्वरीतही निवृत्तिनाथांना 'चित्सूर्य'च (अ. १६·१) म्हटले आहे. अर्थात निवृत्तितत्त्व प्रखर



तेजोराशी आहे. या तत्त्वाला ' निवृत्ती ' हे नाव योग्य नाहीच (९७) कारण ' आणिका वारि निवृत्ति नव्हे तैसा ' (१३६) अशी स्थिती आहे. दूर सारण्यासारखा पदार्थच नाही कारण निवृत्ति-तत्त्वाखेरीज इतर काहीही नाही.

निवृत्ती हे तत्त्व ' अद्वैतम् ', ' अजम् ', ' अव्ययम् 'असले तरी ' येकु म्हणता भेदे । तो हा नानात्वे नांदे ॥'(१२४) नानात्व स्वीकारण्याचे कारण ज्ञानदेव सांगतात—

येकपण नव्हे सुसास । म्हणौनि शिष्याचे करोनि मिस । जे पाहणेचि आपुली वास । पाहत असे ॥ (७७)

निवृत्तिनाथांना एकपण समाधानाचे वाटेना म्हणून त्यांनी गुरुशिष्याच्या निमित्ताने स्वरूपानंद भोगण्याचे ठरविले. ज्ञानेश्वरीतही हाच विचार श्रीकृष्णाच्या तोंडी आला आहे—

" द्वैताचे नावही पुसून टाकील अशी ब्रह्मविद्या उघड केली तर ' अर्जुन आपला लाडका ' ही गोडी नष्ट होईल. म्हणून ते बोलायचेच नाही. एखादा पातळ पडदा मध्ये ठेवावा त्याप्रमाणे भगवंताने जणू आनंदाच्या आस्वादनासाठी मन वेगळे केले होते. त्यांच्या मनात आले, सोऽहं-भाव हा अडथळाच ! मोक्षासाठी धडपड म्हणजे भिकारडेपणा ! ज्यांना अशा गोष्टींची आवड आहे, त्यांची दृष्टही माझ्या भक्तांवर पडू नये. समजा, याचा अहंभाव गेला आणि हा माझ्यात एकरस होऊन गेला, तर आपण एकटे काय करणार आहो ? मग डोळे भरून कोणास पाहायचे ? तोंड भरून कोणाशी बोलायचे ? प्रेमभराने कोणाला वट्ट आलिंगन द्यायचे ? आपल्या अंतरीचे गूज कोणाशी उकलायचे ? या काकुळतीने भगवंतांनी दुसऱ्यास उपदेश करण्याच्या निमित्ताने स्वरूपानंदच भोगला. " (ज्ञाने. ६–११३ ते ११९) ..." भगवंताला भीती वाटली. त्यांच्या मनात आले, उसाच्या रसात थोडे मीठ आवश्यकच ! माझ्या अंतःकरणातील भावावेग माझ्या ठिकाणीच जिरू दे. म्हणून त्यांनी अर्जुनाला प्रश्न केला. त्याबरोबर जो अर्जुन कृष्णामध्ये विरत होता तो पुनः माघारी आला..." (ज्ञाने. १५–४५६–६०)... " अर्जुन एकरसात विरेल म्हणून प्रश्नाच्या मिषाने त्याला भेददशेला आणला. अर्जुन पूर्णब्रह्म झाला तरी भगवंतांनी त्याला मर्यादा उल्लंघू दिली नाही. प्रश्न केला, नसते अर्जुनपण आणले, ते परिपूर्ण केले आणि त्याच्याकडून स्वतःच उत्तर देवविले..." (ज्ञाने. १८–१५४६–४९).

ज्ञानेश्वरीत ही भावना ' भक्त–भगवंताचे प्रेम ' काव्यमय भाषेत व्यक्त करण्यासाठी आली आहे, असे पुष्कळांना वाटते. पण यामागे " दावोनि दोनिपण । येकरसाची आरोगण " (२०) हा विचार आहे, हे अमृतानुभवावरून कळते. ज्ञानदेव काव्यमय भाषेत ' द्वैताने अद्वैताचा रसास्वाद घेणे ' हा नवा तत्त्व-विचार सांगत आहेत; व त्यातही शिव-शक्तीचा अद्वयानंद सूचित आहे, हे स्पष्ट आहे.



ज्ञानदेवांच्या या तत्त्वविचाराने 'अक्षरं, अजं, अव्ययं, अद्वैतम्' ही विशेषणे अधिक व्यापक व अर्थपूर्ण झाली आहेत. ही विशेषणे 'ब्रह्माला' दिली जातात व या विशेषणांमुळेच 'दुसरा पदार्थ' 'माया' ठरविला जातो. दुसऱ्या पदार्थाला 'सत्' मानले तर ब्रह्म अज, अव्यय, अद्वैत आणि अक्षर राहणेच शक्य नाही; त्यामुळे दुसरा पदार्थ केवळ 'मिथ्या'–भास-मानणे भाग आहे, अशी वेदान्ताची रूढ प्रक्रिया आहे. ज्ञानदेवांनी या रूढ चिंतनाला धक्का दिला आहे. त्यांनी 'संसाराला' 'सद्भाव' प्राप्त झाला आहे, असे स्पष्ट विधान करून (५०७) 'जग असकी वस्तुप्रभा" (६७७) असे त्याचे स्पष्टीकरण तर केले आहेच, शिवाय 'विभाति यस्य भासा सर्वमिदम्' असा श्रुतीचा आधारही दिला आहे (६७८). ज्ञानेश्वरीतही हा विचार आला आहेच—

"रत्न आणि कांती, जल आणि द्रवपणा, अवकाश आणि आकाश, साखर आणि गोडी, अग्नी आणि ज्वाला, कमल आणि पाकळ्या, वृक्ष आणि फांद्या, दूध आणि दही ही सारी एकरूपच! त्याप्रमाणेच विश्व म्हणजे भगवंतच! तूप घट्ट झाले तरी तूपच असते. वस्त्र उलगडले–न उलगडले तरी तंतुमयच. घट मोडल्या-फोडल्यावाचून मातीच असतो. त्याप्रमाणे विश्व बाजूला सारावे आणि मग भगवंताचे दर्शन घ्यावे, अशी काही स्थिती नाही. सारे काही आहे तशा स्थितीतही भगवंतच! या ठिकाणी काही भेद पाहणे हाच व्यभिचार!" (ज्ञाने. १४–३७३–३८१.)

ज्ञानदेवांच्या या तत्त्वविचाराने 'अजं, अव्ययं' आदी विशेषणांना वेगळाच अर्थ प्राप्त होतो. 'अजं' 'म्हणजे जन्माला न येणारे' असा अर्थ नसून जन्माला 'न आलेले' असा अर्थ होय. म्हणजेच ते आदितत्त्व होय. सर्वत्र निवृत्तितत्त्वच भरलेले असल्याने 'विषय व करणे— ज्ञानेंद्रिये– यांची भेटी म्हणजे जणू समुद्री वर्षा!' (७१९) हेच अक्षरत्व! 'आरशात रूप पाहावे तसे दर्शन' असल्याने पाहूनही न पाहिल्यासारखे होते आणि 'मौनमुद्रेची समाधि मोडत नाही' (७२०) हेच अद्वैतम्! 'नवे नवे अनुभव घेऊनही' ते तत्त्व 'अविकृत' राहते (७०९) म्हणजे ते 'अविकार्य' आहे, व 'व्यापाराचे गाडे' उपसले तरीही त्या तत्त्वाचे 'तुमडे पाऊल कधी' (७२१) कारण विकार, विषय आदी गोष्टी द्वैत कल्पनेवर आधारित 'संबंधावर' अवलंबून आहेत. पण येथे 'संबंध' ही कल्पनाच मिथ्या आहे. (७१७) अशा रीतीने या तत्त्वामध्ये 'विकार व अविकार', 'कर्म व निष्क्रियता', 'क्षरत्व व अक्षरत्व' आदी परस्पर विरोधी अनंत द्वंद्वे सामावली आहेत. किंबहुना 'यया' निवृत्तितत्त्वाच्या 'घरी' 'विरुद्धा पाहुणेर' असतो. (१२२)

निवृत्ति तत्त्व हेच 'ज्ञानाची पूर्णता' (७०) 'साधनांचा शेवट' (७२) 'प्रवृत्तीची शांती' (७२) आणि 'विविधतेची अखेर' (७३) असते



शिव-शक्ति निरूपण

ज्ञानेश्वरीत ' पुरुष-प्रकृती ' म्हणून ज्या तत्त्वाचे निरूपण आहे त्यालाच अमृतानुभवात शिव-शक्ती म्हटले आहे. निवृत्तितत्त्व ' अद्वैत ' असले तरी त्यातून ' मिथ्या ' ' शिव-शक्ती ' निर्माण होतात. ' मिथ्या ' शब्दाचा अर्थ मात्र नीट ध्यानात घ्यायला हवा. मिथ धातूपासूनच मिथुन-मेहुण-शब्द येतो. मिथ्या म्हणजे द्वंद्वात्मक ! ज्ञानदेव ' मिथ्या ' शब्दाचा हा स्वतंत्र अर्थ अमृतानुभवात सुचवितात—

' अद्वैतमात्मनस्तत्त्वं दर्शयन्तौ मिथस्तराम् ' (४) निवृत्ति ' या ' अद्वैत '—एकमेव—तत्त्वातून ' मिथ्या ' म्हणजे द्वंद्वात्मक शिव-शक्ती ही दंपती निर्माण झाली, तीच जगताची जनक-जननी होत.

निवृत्तितत्त्वातून ' शिव-शक्ती ' कसे निर्माण होतात ? ज्ञानदेव म्हणतात, ' स्वसंकोचे प्रिया रूढविली जेणे ' (३२) ज्ञानेश्वरीतही हाच विचार मांडला आहे—' नवल लाघव तुझें । जे आपण पे चोरे ॥ ' (ज्ञाने. १४-५) म्हणजे निवृत्तीचा ' संकोच ' किंवा ' आपले आंग चोरणे ' म्हणजे ' प्रिया '—शक्ती ! ध्यानात ठेवले पाहिजे की, शिव-शक्ती हे द्वंद्व आहे—द्वैत नव्हे. ' अद्वैत ' असे ' आत्मनस्तत्त्वम् ' शिव-शक्तीरूपाने ' अद्वय ' झालेले असते.

ज्ञानदेवांनी दिलेले दृष्टान्त ' अद्वय ' सिद्धान्त सांगणारे आहेत—अद्वैत सांगणारे नाहीत. ज्ञानदेव एकरूपता दाखवितात, एकत्व दाखवीत नाहीत. ही एकरूपता ' समीर-गती, ' ' सुवर्ण-कांती, ' ' मोती-पाणी, ' ' कस्तुरी-गंध ' (३८-४१) यांच्यासारखी किंवा ' सूर्य-प्रभा, ' ' चंद्र-चांदणे ' वा ' दीप-प्रकाश ' यांच्यासारखी आहे. (५६-५७) या दृष्टान्तातील ' शक्ती ' स्वतः ' प्रकाशमान ' आहे (८) ही गोष्ट ध्यानी ठेविली पाहिजे. शंकराचार्य जे ' रज्जु-सर्प, ' ' शुक्ति-रजत ' वा ' मृगजळ ' दृष्टान्त देतात ते अमृतानुभवात येत नाहीत, म्हटले तरी चालेल. ज्ञानेश्वरीत मात्र हे दृष्टान्त आले आहेत. उलटही म्हणता येण्याजोगे आहे की, ज्ञानदेव जे दृष्टान्त देतात ते शांकर-वेदान्तात येत नाहीत.

ज्ञानदेवांचे स्वतंत्र चिंतन ' शिव-शक्ती ' निरूपणात प्रकट झाले आहे—

" शिव-शक्ती दोघेही एकाच ' निवृत्ति ' या सत्तेवर असतात. (८) हे ' दोघे ' ' अनादि एकपणे ' नांदत असतात. (८) शिवामुळे शक्तीला पूर्णता येते व शक्तीमुळे शिवाला व्यक्तता येते. (१०) शिवाच्या अधिष्ठानावाचून प्रकृतीला अस्तित्वच नाही तर शक्तीच्या सह-वासावाचून पुरुष कर्मशून्यच ! (२१) विशेष असे की, प्रकृतीचा विषय व हेतू पुरुष असून पुरुषाचा विषय व हेतू प्रकृती होय. (१६)

अशा रीतीने ती दोघे अद्वयानंद भोगतात. (१६)

"हे सारे जगत शिव-शक्तीने आधाधेपणे निर्मिले आहे" (१७) विश्व म्हणजे शिव-शक्तीच्या मीलनाचे दृश्य स्वरूप होय. विश्वाला 'शिव-शक्ती' वा 'पुरुष-प्रकृती' असे म्हणण्याने ज्ञानदेवांनी सांख्यांचे 'द्वंद्व' स्वीकारले आहे. ज्ञानदेवांनी शिवशक्तीच्या संदर्भात एक अत्याधुनिक विचार दिला आहे. ते म्हणतात, 'प्रकृतीच्या अंतिम तत्त्वाशी शिव-भेटीच होते' (२४) शिव-शक्तीचा अनुराग किंवा प्रकृति-पुरुषाचे एकत्व म्हणजेच 'सर्वम् शून्यम्'! (२७) कारण द्वंद्वातून चिंतनाला सुरुवात झाली असली तरी 'अद्वयाने' चिंतन शून्य बनते. ज्ञानदेव 'द्वंद्वातून निर्द्वंद्वाकडे' वाटचाल करतात. त्यामुळे त्यांचे तत्त्वचिंतन सांख्य-तत्त्वज्ञानाच्या पायरीवरूनच पलीकडे पाऊल टाकते.

ज्ञानदेवांनी शिवाच्या संदर्भात आणखी एक चिंतनीय विधान केले आहे—"शिव जीवपणाच्या त्रासाने आपल्या मूळ स्थितीला येण्यासाठी 'निवृत्तीला' मुहूर्त विचारतो." (८८)

शंकराचार्यांची जगत् सिद्धी

शंकराचार्य जगताची निर्मिती अज्ञानातून मानतात. त्यांचे म्हणणे असे—

"भावरूप अज्ञानाच्या संबंधामुळे स्वतःला स्वतःच्या रूपाचे ज्ञान होत नाही. 'ज्ञान न होणे' त्या स्वरूपाने ईश्वरत्व आणि 'न जाणणे' त्या स्वरूपाने जीवत्व, एकाच चैतन्याला प्राप्त होते."[१] ..."भावरूप अज्ञान ही परमात्म्याची शक्ती असल्यामुळे आमच्या मतावर द्वैतापत्ती येऊ शकत नाही..."[२] "भावरूप अज्ञान हा दोष स्वभावतःच ब्रह्माचा आधार घेऊन स्वतःचा कल्पक बनतो, व जगताचीही कल्पना करतो ..."[३] "भावरूप अज्ञान हे 'सत् व असत्' अशा प्रकारच्या प्रतीतीला विषय न होणारे असून त्याचे स्वरूप 'अनिर्वचनीय' होय..."[४] "भावरूप असलेला 'अज्ञान' हा दोष ब्रह्माचा आधार घेऊन तेच ब्रह्माची शक्ती बनते व स्वतः स्वतःची कल्पना करते...तेच अज्ञान ब्रह्माधिष्ठानावर ब्रह्माचा आधार घेऊन स्वतःच आकाशादी प्रपंचरूपाने परिणाम पावते."[५]

"श्रुतीत प्रतिपादन केलेले ब्रह्म निर्गुण, निर्विशेष, सर्वविकल्पशून्य व अव्यय आहे. त्यापासून जगताची उत्पत्ती कशी झाली हे सांगत असताना ब्रह्माचे अव्ययत्व जेणेकरून बाधित होणार नाही तो जास्त योग्य होय. परिणामवाद स्वीकारल्यास (दुधाचे दही होताना दूध हे

१ वैदिक–शाङ्कर–अद्वैतमतानुवाद (अर्थात) प्रस्थानत्रयभाष्याचा उपसंहार. संपादक : आचार्यभक्त द. वा. जोग, आवृत्ती १, १९५४. (१) २२३ (२) तत्रैव ३२२ (३) तत्रैव ३२३ (४) तत्रैव ३२४ (५) तत्रैव ३२५.

संपूर्णपणे विकार पावून दुधाचे दुग्धत्व हे स्वरूप नष्ट होते) ब्रह्म हे जगाप्रमाणे जड व सुखदुःखमोहात्मक होऊ लागेल व त्याचे सच्चिदानंद-रूप नष्ट होईल! विवर्तवादाने मात्र (रज्जूला मुळीच स्पर्श न होता ते अव्यय राहून सर्पाची उत्पत्ती–भास होतो) ब्रह्मापासून जीवाची उत्पत्ती, स्थिती व लय दाखविता येतो."[६]

व्यवहारामध्ये ज्याला आपण 'नश्वर' असे मानतो अशा नामरूपाला भाष्यकार पारमार्थिक दृष्टया 'मिथ्या' किंवा 'माया' असे म्हणतात.[७] ..." आकाशादी प्रपंच हा कल्पित असल्यामुळे तो 'अवस्तु' म्हणून मायावादात प्रसिद्ध आहे.[८]

ज्ञानदेवांनी शंकराचार्यांची वाट पुसली आहे :

जगत्‌सिद्धी दाखवीत असताना ज्ञानदेवांनी शंकराचार्यांना वाट पुसण्याऐवजी शंकराचार्यांची वाट पुसली आहे. 'भावरूप अज्ञान मानणे,' 'अज्ञान ही परमात्म्याची शक्ती मानणे,' 'अज्ञान ब्रह्माचा आधार घेते, ही कल्पना,' 'अज्ञानाचे अनिर्वचनीय स्वरूप,' 'अज्ञानातून विश्वनिर्मिती,' 'परिणामवाद अमान्य असणे' आणि 'रज्जु-सर्प' दृष्टान्ताचा स्वीकार व 'दुधाचे दही' या दृष्टान्ताचा अस्वीकार ही शांकर वेदान्ताची वैशिष्ट्ये आहेत. हे सर्व मुद्दे ज्ञानदेवांनी खोडून काढले आहेत.

१. ज्ञानदेव म्हणतात, 'अज्ञान भावरूप मानणे म्हणजे दुसरा पदार्थ मानणेच!' (४००) बरे. या अज्ञानाचा आश्रय कोण? (३९९) 'ब्रह्म' हे आश्रय म्हटले तर साक्षात ज्ञान अज्ञानाने मूर्ख ठरते, असे म्हटल्यासारखे होते. (४०३) अज्ञानाला स्वतःचे ज्ञान असते असे म्हटले तर स्वविरोध पदरी येतो. (४०१) आत्म्याचे ठायी अज्ञान, ही गोष्ट सर्वथैव अशक्य! आणि अज्ञान असून तो लिप्त होत नाही, असे म्हटले तर अज्ञान लटके ठरते. (४१२) 'अज्ञान' आत्म्यात पोचले तर ते 'ज्ञानच' होऊन जाईल. (४२३).

परमात्म्याची शक्ती 'अज्ञान' कशी असू शकेल? प्रकाशाला अज्ञान म्हणणे तर्कदुष्ट आहे. (६५७) आता 'सुवर्णगौर अंबिकेला कालिका' म्हणावयाचे असले किंवा 'निधी दाविते' तरीही ते 'अंजन' म्हणावयाचे असले तर आमचे काही म्हणणे नाही. या पद्धतीने 'आत्म-प्रकाशी अज्ञानवाद' कोणी मांडत असेल (६५८–५९) तर ही 'मिथ्यावादाची कुटी' आम्ही 'निवांत साहिली' आहे (४९३)— ज्ञानदेवांनी 'अंबिका' 'सुवर्णगौर' म्हटले आहे. म्हणजे शक्ती 'प्रकाशमान' 'तेजस्वी' असे मानले आहे. 'अंजन' निधी दाविते. म्हणजे 'दर्शन घडविणारा हा काळिमा' होय! म्हणजे ज्ञानदेव अज्ञानजनित मानीत नाहीत. या विश्वाने परमात्मा झाकला जात नाही–उलट

६. तत्रैव ३४७. ७. तत्रैव ३४९. ८. तत्रैव ३२९.

या जगत्‌रूप अंजनाने ब्रह्मरूप निधीचे दर्शन घडते. किंवा 'सुवर्णगौर' 'शक्तीचे' हे कार्य आहे : जे सूर्याने केले त्यास अंधार म्हणता येत नाही. (४८३) आत्म्याला अज्ञानाचा पूर येईलच कसा ? (४८६).

ज्ञानदेवांनी 'रज्जु-सर्प' दृष्टान्तावर एक अत्यंत मार्मिक प्रश्न विचारला आहे.—'दोरीवरील सर्पाचा आभास दोरीनेच बांधता येईल ? की दोरीलाच बाधेल ?' (४२६) 'रज्जु-सर्प' दृष्टान्ताबाबत एक गोष्ट ध्यानात घेतली पाहिजे. ती ही की, रज्जूवरील सर्पाचा आभास रज्जूला होत नाही. ज्याला होतो तो पदार्थ रज्जूखेरीज आणखी आधीच गृहीत धरला आहे. शिवाय आभास होण्यासाठी तो पदार्थ मुळात कोठेतरी पाहिलेला असणे आवश्यक आहे. म्हणजे येथे अद्वैत सिद्ध होऊच शकत नाही. ब्रह्मावर विश्वाचा आभास होण्यासाठी विश्व कोणी व कोठे पाहिले होते ?

ज्या परिणामवादातर शांकर तत्त्वज्ञानाचा आक्षेप आहे तो परिणामवाद ज्ञानदेव स्वीकारतात व शांकर वेदांताला अभिप्रेत 'अविकार्य' व 'अव्यय' 'ब्रह्माचे स्वरूप' ते यातही उत्कृष्ट राहू शकते. असे दाखवितात—

"ज्यावेळी सांख्य तत्त्वज्ञानाने तू याचे ज्ञान करून घेशील तेव्हा तुला याचे महत्त्व कळेल." (ज्ञाने. ७.४२-४३) "ज्या मार्गाचे वर्णन करण्यासाठी मी कपिल झालो, तो 'निर्दोष प्रकृति-पुरुष विवेक' तू ऐक" (ज्ञाने. १३-९५७.५८) अशा रीतीने 'प्रकृति पुरुष विवेक 'निर्दोष' आहे, असे आपले मत स्पष्ट रीतीने देऊन ज्ञानदेवांनी 'दूध मुराले तेंचि दही' हा सांख्य तत्त्वज्ञानातील परिणामवादाचा दृष्टान्त पुनः पुनः दिला आहे. (ज्ञाने. ९.६४, १०८, १४.३७६) परंतु 'दूध—दही' या दृष्टान्तातील उणीव दूर करण्यासाठी ज्ञानदेव 'तूपाचे थिजलेपण' 'कमळाचा पाकळ्यांतून विकास' आदी अनेक दृष्टान्त देतात. या दृष्टान्तांनी ब्रह्माचे 'अव्ययत्व' 'अबाधित' राहते.

मायावाद 'प्रपंच' 'कल्पित' व 'अवस्तु' मानतो. ज्ञानदेवांनी 'म्हणौनि जग ज्ञान स्फुरते' (६६५) 'म्हणौनि जग असकी वस्तुप्रभा' (६७७) असे म्हटले आहे. म्हणून ते 'कल्पित' तर राहात नाहीच पण 'अवस्तु' तर मुळीच राहात नाही. ज्ञानदेवांच्याच भाषेत म्हणता येईल की, 'अवस्तु' मानणे म्हणजे 'ब्रह्मावेगळी वस्तू माणणेच' होय !

ज्ञानदेवांनी ज्ञानेश्वरीत तरी शंकराचार्यांचा मायावाद स्वीकारलेला स्पष्ट दिसतो, अशी शंका पुष्कळांना येईल. ज्ञानेश्वरीत प्रपंचाचे वर्णन 'वांझेची लेंकुरे' (ज्ञाने० १५.२२१) 'कासवीचे तूप' (ज्ञाने० १५.२२१) अशा 'अजातवाद' मानणाऱ्या दृष्टान्तांनी केले आहे. याचा अर्थ असा की, ज्ञानदेवांनी मायावाद, परिणामवाद व चिद्विलासवाद या तिन्ही तत्त्वज्ञानांचा स्वीकार केलेला दिसतो. पुष्कळांना

असेही वाटणे शक्य आहे की, ज्ञानदेवांना स्थिर असे मत नाही. ज्या ठिकाणी जो विषय असेल तो काव्यमय करून सांगणे एवढेच ते करतात. संगती लावण्याचा ते प्रयत्न करीत नाहीत.

पण वस्तुस्थिती तशी नाही. ज्ञानदेव 'अजातवाद' किंवा 'मायावाद' स्थूल सृष्टीच्या निर्मितीपुरता मानतात. 'स्थूल दृष्टीने जे माझ्याकडे पाहतात त्यांचे जाणणेच ज्ञानाआड येते.' (ज्ञाने० ९·१४५) 'जे मला नाशिवंत स्थूल आकारात पाहतात त्यांना मी कसा सापडणार ?' (ज्ञाने० ९·१५२) 'भगवंतांनी स्थूल दृष्टीची वा स्थूल सृष्टीची जी जवनिका होती ती फेडिली' (ज्ञाने० ११·१२१ व ६५७) या ओव्यांतून त्यांनी तो विचार स्पष्ट रीतीने मांडला आहे.

थोडक्यात म्हणजे इकडे मायावादाच्या आश्रयाने स्थूल पातळी सोडावयाची आहे पण अद्वैत कल्पनेने सृष्टीला शून्य वा कल्पित बनवायची नाही. तिकडे परिणामवादाने सृष्टीचे विकसन मानायचे आहे, पण द्वंद्व स्वीकारायचे नाही—तर 'अद्वयानंद' मानायचा आहे ! अशा रीतीने ज्ञानदेव मायावाद, परिणामवाद व चिद्‌विलासवाद यांचा समन्वय साधतात.

या विवेचनावरून हे ध्यानी येईल की, ज्ञानदेव शंकराचार्यांना वाट पुसत नाहीत; तर शंकराचार्यांची वाट पुसत जातात.

ज्ञानदेवांचा मिथ्यावाद स्वतंत्र आहे

ज्ञानदेवही एका अर्थाने मिथ्यावाद मांडताना दिसतात; पण त्यांचा मिथ्यावाद पूर्णांशाने भिन्न आहे, ही गोष्ट विसरता येत नाही. 'रज्जु-सर्प', 'शुक्ति-रजत' या दृष्टान्तांनी 'दुसरा पदार्थ आभास असल्याने तो नाहीच' म्हणून 'एकमेव पदार्थ आहे' असा 'अद्वैतवाद' सिद्ध होतो. ज्ञानदेव 'जल-तरंग', 'अग्नि-ज्वाला', 'कमल-पाकळ्या' असे दृष्टान्त देतात. म्हणजे विविधता व विकसन आहे. पण 'भेदा विलो न्हवे' (५,३३) कारण ती 'वस्तूची वस्तूवर क्रीडा'च (५,२३) असल्याने ते 'अद्वयवाद' सिद्ध करतात. म्हणजे अद्वैतवादात दुसरा पदार्थ नसल्याने एकच पदार्थ आहे, असे सिद्ध होते; तर अद्वयवादात दोन्ही पदार्थ एकच आहेत. असे सिद्ध होते. ज्ञानदेव 'अद्वयवाद' सिद्ध करतात, 'अद्वैतवाद' नव्हे, हे ध्यानी घ्यायला हवे.

दुसरे असे की, शंकराचार्य माया सदसद्‌विलक्षण, चिदचिद्‌विलक्षण, सुखदुःखविलक्षण अशी आहे असे मानतात. ज्ञानदेवांनी हीच विशेषणे आत्म्याला लाविली आहेत. (२४७–२५१)

शांकर वेदान्त 'रज्जु-सर्प' दृष्टान्ताने ब्रह्म व जगत यात मिथ्या संबंध असतो असे सांगतो. 'रज्जूला स्पर्श न करता सर्प निर्माण होतो





त्याप्रमाणे ब्रह्म अव्यय राहून जगत्-उत्पत्ती होते' असे त्यांचे म्हणणे.

ज्ञानदेव हे अव्ययत्व स्वतंत्र रीतीने सिद्ध करतात. 'जगत् व जगदीश्वर यात संबंध कसला? अवकाश–गगन, पवन–स्पर्श, दीप्ति–तपन, रत्न–किळावो यात काही 'संबंध' आहे काय? की कांतीचे रत्नावर 'आवरण' आहे? (५५४) 'संबंध' ही कल्पनाच मिथ्या!— म्हणजे जगतासह जगदीश्वर ही एकमेव वस्तू असल्याने तो अव्ययच आहे!

परिणामवाद विकसन दाखवीत असल्याने अव्ययत्व भग्न होईल, अशीही शंका येणे शक्य आहे. ज्ञानदेवांनी 'परिणामवाद स्वीकारून अव्ययत्व राहते' असे सिद्ध करण्यासाठी ज्ञानेश्वरीत विचार मांडला आहे—

"एकाच बीजातून उंच-नीच अशा विविध तऱ्हेच्या फांद्या जन्माला येतात. त्याप्रमाणे 'अक्षर-बीजातून' विश्व निर्माण झाले आहे. मातीचा लेक घट किंवा वस्त्र हे कापसाचा नातू अथवा लहरी या सागराची संतती त्याप्रमाणे चराचर व भगवंत यांचा संबंध होय! खरे म्हणजे अग्नी व ज्वाला मिळून अग्नीच! त्यातील संबंध मिथ्या होय! त्याप्रमाणे विश्व-निर्मितीने मी झाकला जात असेन तर जगत्‌रूपाने कोण फाकतो?" (ज्ञाने. १४·११९–१२३).

म्हणजे ज्ञानदेव ब्रह्माचे अव्ययत्व दाखविण्यासाठी जगताला आभास ठरवीत नाहीत, तर 'विश्वाचा उदय, अस्त व त्या पलीकडील अवस्था ही सारी एकच आहेत' (५४८) द्रष्टा, दृश्य व दर्शन ही त्रिपुटी असताना त्या क्षणीही अद्वैतच आहे, (५७०) दृश्य व द्रष्टा तोच आहे (६२८) अशा रीतीने 'विविधता असून त्याचा एकपणा मोडत नाही' (म्हणजे तो अव्ययच आहे) (६४५) असे सांगतात.

ज्ञानदेव मिथ्यापण सिद्ध करतात ते असे—"सारे पाहून ते न पाहणेच आहे' कारण 'त्याने त्यालाच पाहिले तर ते दर्शन म्हणता येईल काय?' (६३९; ६११)

ज्ञानदेवांच्या शिव-शक्ति चिंतनाची वैशिष्ट्ये :

१. शंकराचार्यांनी जगाला 'भ्रम' वा 'अज्ञान' मानले आहे. ते 'स्वप्न' आहे. या सर्व कल्पनांमुळे विश्वनिर्मितीला हेतूच राहात नाही. ज्ञानदेवांनी 'शिव-शक्तीचा अद्वयानंद' हा विश्व-निर्मितीचा हेतू सांगितला आहे. ते स्वप्नही नाही. 'आणि मी प्रकृतीचा स्वीकार करतो? ज्याप्रमाणे एखादा स्वप्नात असतो त्याने जागृतावस्थेत प्रवेश करावा त्याप्रमाणे!' (ज्ञाने. ९·१११)



२. ज्ञानदेव सांख्य तत्त्वज्ञानाचा स्वीकार करतात; त्यामुळे त्यांचे शास्त्र दुसऱ्या शास्त्रावर उभे राहते. द्वंद्व-निर्द्वंद्व हीच शास्त्रीय मांडणी आहे. गीतेत कोठेही 'द्वैत-अद्वैत' शब्द येत नाहीत. द्वंद्वातून निर्द्वंद्वाकडे झेपावणे पूर्ण शास्त्रशुद्ध आहे.

ज्ञानदेवांच्या मांडणीत व शंकराचार्यांच्या मांडणीत त्यामुळे अंतर पडते. ज्ञानदेव 'द्वैताचाही' सहज स्वीकार करून 'अद्वय' सिद्धान्त मांडतात. 'अद्वैताच्या द्वैत विरोधीच' आहे! पण ज्ञानदेव 'द्वैताद्वैत तेचि निकुंभ। सरसेपणी एकवटती इभ मस्तकावरी" (ज्ञाने. १-१७) व "द्वैताद्वैतातीत मीचि आत्मा एकु निभ्रांत" (ज्ञाने. १८·१२०५) असे सांगतात. शंकराचार्य 'अद्वैतच' मानतील! 'द्वैत-अद्वैत तेथे सरसेपणी एकवटू शकत नाही.' किंवा आत्मा द्वैताच्या पलीकडे आहे, पण 'अद्वैताच्या पलीकडे असू शकत नाही!' असे ते मानतील! पण ज्ञानदेवांच्या चिंतनात 'विरुद्धा पाहुणेर' एकवटतो.

३. शांकर वेदान्ताबाबत विद्वानांत मतभेद आहेत, असे दिसून येते. 'व्यवहारात ज्याला आपण 'नश्वर' म्हणतो अशा नामरूपाला भाष्यकार पारमार्थिक दृष्ट्या 'मिथ्या' किंवा 'माया' असे म्हणतात.' —('भारतीय दर्शनसंग्रह-पं. द. वा. जोग, पृ. ६९८)-तर "कारणात ज्या गोष्टी मुळीच नाहीत त्या कार्यात कशा येणार? म्हणून अनादि, अनंत अशा एकजिनसी चैतन्यातून त्याच्यापेक्षा भिन्न असे सादि, सान्त व बहुजिनसी जड जगत मुळी उत्पन्नच झालेले नाही असे अजातवादाचे उत्तरच त्याला द्यावे लागते व भिन्नत्वाने आणि जडत्वाने उत्पन्न झालेले जे दिसते तो वस्तुतः आभास आहे, असे मायावादाने सांगावे लागते." (मराठी संत : 'अद्वैतवाद व मायावाद' : डॉ. शं. दा. पेंडसे.)

म्हणजे पं. जोग 'अजातिवाद' मानतात तर डॉ. पेंडसे 'अजातवाद' मानतात.

डॉ. पेंडसे यांना वाटते की, 'एक तर मायावाद स्वीकारून अद्वैतवाद स्वीकारला पाहिजे किंवा सरळ द्वैतवाद पत्करला पाहिजे, असा हा बिनतोड पेच आहे.'

डॉ. पेंडसे यांना वाटते तसा काही हा बिनतोड पेच नाही. ज्ञानदेव मायावाद न स्वीकारता एकाच वेळी 'द्वैत आणि अद्वैताचा' स्वीकार करतात —

द्वैतदशेचे आंगण। अद्वैत वोळगे आपण। भेदु तंव तंव दूण। अभेदासि॥ ७२९.

'द्वैतदशेच्या अंगणी अद्वैत येते. जसजसा भेद वाढतो तसतशी अभेदावस्था दुणी होते. (ओवीत 'दूषण' शब्द आहे. पं. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्रींनी वेगळा पाठ दिला आहे. तो योग्य वाटला.)—"दोघा" 'एका प्रकाशाचे लेणे' 'जिये येके अनादिपणे। नांदते दोघे'



(८) ही अमृतानुभव सांगणारी ओवी ' दोघे ' ' अनादि एकपणे ' नांदतात, असे स्पष्ट विधान करते. एरव्ही भगवद्गीतेतील ' प्रकृतिं पुरुषं चैव विद्धि अनादि उभौ अपि ' यावरील भाष्यात द्वैत किंवा अद्वैत सोडावे लागते. ज्ञानदेवांच्या ' शिव-शक्ति ' तत्त्वचिंतनात द्वैत व अद्वैत यांचा समन्वय साधला आहे; व गीतेतील ' पदाची कोर ' सांडलेली नाही.

साधारणतः सुवर्ण व अलंकार यांचा दृष्टान्त देऊन अलंकार ' मिथ्या ' असे दाखविण्याचा प्रघात आहे. तोच दृष्टान्त घेऊन ' द्वैताद्वैत सरसेपणी ' कसे एकवटतात ते दाखविणे अशक्य आहे. सुवर्णाचे अलंकार केल्यानंतर सुवर्ण ' अव्यय ' राहून कसलीही नव-निर्मिती होत नसेल तर मजुरीचा प्रश्न निर्माण कोठे होतो ? पाच तोळे सुवर्ण पाच तोळ्याचे अलंकार बनवून परत घेतले. मजुरी कशाची ? तेव्हा अद्वैताच्या अधिष्ठानावर द्वैत उभे राहू शकते, हे ध्यानी घेतले पाहिजे. ती ' स्वतंत्र निर्मिती ' ' अद्वैताधिष्ठित ' आहे. इथे ' द्वैत व अद्वैत ' यांचे ' अद्वय ' साधले आहे !

पं. जोगांना वाटते त्याप्रमाणे नामरूप नश्वर असले तरी त्याला मिथ्या म्हणता येणार नाही. दहा किलो कोळसा एक किलो कोळशापेक्षा कमी स्थल व्यापतो म्हणून ' दहा किलो ' अधिक सत्य ठरत नाही. त्याप्रमाणे एखादी गोष्ट कमी काल व्यापणारी असेल तर ती ' नश्वर ' ठरेल, पण ' मिथ्या ' ठरणार नाही. कमी काल व्यापणाऱ्या वस्तूसाठी रज्जु-सर्प दृष्टान्त मुळीच योग्य नाही. ' पाण्याचा बुडबुडा ' हा दृष्टान्त योग्य !

४. ज्ञानदेवांनी अमृतानुभवात व ज्ञानेश्वरीत शक्तीचे—प्रकृतीचे—अत्यंत व्यापक दर्शन घडविलेले आहे—

शिव-शक्तींना प्रेमाचे आस्वादन करावयाचे असते, कारण ' पढियंते सदा तेची । परि भोगी नवी नवी रुची ! ' (७८३) ही नवी नवी रुची भोगण्यासाठीच शक्तीची ' ही नवी नवी दृश्ये ' (५१४) नवी नवी रूपे (५१५). प्रतिक्षणी येणारी नवी नवी जाणीव (५१६) नवे नवे अनुभव (७०९) ही विविध अंगे फुलत असतात.

असे सांगून ' आचार्यभक्तांना ' जबरदस्त धक्का देणारे विधान ज्ञानदेव करतात—' जर मायेने आत्म्याला आत्मदर्शन घडविले नाही तर आत्मा खोटा आणि माया व्यर्थ ठरेल ! ' (६०३) म्हणजे ज्ञानदेव मायेचे कार्य आत्मदर्शन ' घडविणे ' आहे, ' लपविणे ' नव्हे, असे मानतात.

ज्ञानेश्वरीत प्रकृतीचे असेच व्यापक दर्शन घडते—' सारी नवनवी रूपे, वाङ्मय, साकारता, कला, विद्या, इच्छा, ज्ञान, संगीत, मूर्ती, व्यापार, अहंकार, मन, बुद्धी, भाव-भावना ही सारी प्रकृतीचीच रूपे ' असे ते सांगतात. (ज्ञाने० १३. ९८५ ते १००५) प्रकृतीचेच इतके नितांत रमणीय व भव्योदात्त चित्रण कोणीही केलेले नाही. प्रकृतीला ' अज्ञान ' म्हणूनच हिणविले आहे. परंतु जीवनाची आंगोपांगे शक्तीने

व्यापिली असून त्यांचा हेतू ' शिव-दर्शन ' घडविणे आहे, ती ' अक्षर तत्त्वाकडे वाटचाल ' आहे असे ज्ञानदेवच सांगतात. " आनंदातून हे विश्व निर्माण झाले आहे, आनंदात राहत आहे, आनंदात विलीन होणार आहे. " या उपनिषद्-तत्त्वचिंतनाशी याच विचारांची जवळीक आहे, हे स्पष्ट आहे.

५. अमृतानुभवात न आलेले एक तत्त्वचिंतन ज्ञानेश्वरीत दिसून येते. ज्ञानदेव प्रकृतीची ' स्थूलातून सूक्ष्माकडे असलेली गतिमानता ' फार सुंदर रीतीने व्यक्त करतात—

" बीज भूमीत लीन होते, आकाशात ढग विलीन होतात, वायू आकाशात लोप पावतो, जललहरी जलाशी एक होतात व स्वप्न मनाशी एकरूप होते त्याप्रमाणे कल्पान्ती सृष्टी अव्यक्तात लीन होते " (ज्ञाने० ९–१०० ते ११११) हे सारे दृष्टान्त चिंतनीय आहेत. यातील प्रत्येक दृष्टान्त अधिकाधिक सूक्ष्म होत गेला आहे. ' भूमीत बीजे लीन झाली तरी द्वैत शिल्लक राहते ' पुढील चिंतन हळूहळू सूक्ष्म पातळीवर जाते. आत्मिक विकसनाच्या वेगवेगळ्या पातळी असतात. त्या प्रत्येकाचे प्रकृतीत लीन होणे वेगवेगळे असते. ' जड ' पातळीवरील जीवन व ' आध्यात्मिक पातळीवरील योगी ' यांचे तादात्म्य एकाच पद्धतीने होत नाही. जडाचे हळूहळू सूक्ष्मात रूपांतर होत जाते. ब्रह्मात विलीन होण्याची एक प्रवाही प्रक्रिया आहे. हे प्रवाही उत्तरोत्तर सूक्ष्म तरल होत होत होणारे तादात्म्य ज्ञानदेवांनी वरील विविध दृष्टान्तांनी मांडले आहे.

निर्मितीच्या प्रक्रियेच्या वेळीही जवळ जवळ हेच दृष्टान्त उलट्या क्रमाने दिलेले आहेत. त्या प्रक्रियेत आणखी एक महत्त्वाचा सिद्धान्त ज्ञानदेव सांगतात—" बीज, बीजातून वृक्ष जन्माला येतो, पण त्या काष्ठात बीज राहात नाही. आकाशात अभाळ येते, अभ्रात जल निर्माण होते, जलात बीज निर्माण होते. त्या विजेत जल नसते. अग्नीतून निर्माण झालेल्या धूमाच्या ठिकाणी अग्नी नसतो. " याचा अर्थ असा की, चैतन्याचे परिवर्तन स्थूलापर्यंत येऊन पोचले की तेथे चैतन्यांश शून्यप्राय होऊन जातो. गती असल्याने पुनः स्थूलातून सूक्ष्माकडे विकसन सुरू होते. विवर्त म्हणजे अत्यंत गतिमानता !

ज्या ब्रह्मापासून ' अक्षर-बीज ' लाभून हा प्रपंच-वृक्ष अंकुरित झाला आहे, त्या वृक्षाच्या चरम विकसनात फलात पुनरपि ' अक्षरबीज ' निर्माण होईल ! (ज्ञाने० १५·२०२–२०३) हाच विचार अमृतानुभवातही आला आहे—" प्रकृतीच्या अंतिम तत्त्वाशी शिव-भेटीच होते ! " (२४)

या शिव-शक्तिविवेचनात जो आधुनिक शास्त्रांनाही सहज स्पर्श झाला आहे, विश्वाची जी चक्राकार गतिमानता ध्यानी घेतली आहे, त्या

गतीची दिशा दाखविली आहे, ती ' रज्जु-सर्प ', ' स्वप्न ' आदी ' विवर्तवादी ' प्रक्रियेतून स्पष्ट होत नाही.

ज्ञानदेवांचा पूर्ण योग :

ज्ञानदेवांनी ज्ञानेश्वरीत पातंजलयोगाला वाजवीपेक्षा जास्त महत्त्व दिले असून तो ' पंथराजु ' म्हणून त्याला गौरविले आहे. लो० टिळकांपासून ते डॉ. वि. रा. करंदीकर यांच्यापर्यंत सर्वच पंडितांमध्ये त्यामुळे गैरसमज पसरले आहेत.

ध्यानात घेण्याजोगी गोष्ट आहे की, ज्या योगाला ' पंथराजु ' म्हणून ते ज्ञानेश्वरीत गौरवतात, त्याच योगाला ते अमृतानुभवात ' दिहाचा चांदु ' म्हणतात. (७२७) म्हणजे या मार्गाचा प्रकाश त्यांना फिका वाटतो. अमृतानुभवात योगाची एक नवीच व्याख्या केली आहे— " सर्व इंद्रियांनी एकाच वेळी सर्व विषयांचे ग्रहण करणे म्हणजे योग ! " (५७९) ज्ञानेश्वरीतही पातंजल ' चित्तवृत्ति विरोधाचा योग ' फारच स्वतंत्र रीत्या व्यक्त झाला आहे. ' यतो यतो निश्चरति मनो चंचलम् अस्थिरम् ततस्ततो नियम्य तद् आत्मनि एव वशं नयेत् ' (गीता ६·२६) या श्लोकावरील टीकेत ज्ञानदेव ' चित्तवृत्तिनिरोध ' सांगण्याऐवजी म्हणतात—" न च जमले तर मन मोकळे सोडावे. ते जेथे जेथे जाईल तेथून तेथून नियमबद्ध होऊनच येईल. आणि स्थिर होईल. " (ज्ञाने. ६·३८१–८२)

मानवी मनाची धाव व अतृप्ती शांत करणे हा योगाचा उद्देश ज्ञानदेवांनी ध्यानी घेतला असावा. म्हणूनच ' संपूर्ण विश्व ' हा ज्ञान विषय बनविला व ' सर्व इंद्रियांनी ' त्याचे आकलन करू लागलो तर ' कालातीत दर्शन ' जे घडेल तेथे ही धाव व अशांती नष्ट होईल, असे त्यांनी अमृतानुभवात व ज्ञानेश्वरीत सुचविले आहे. सर्वत्र भगवंत असल्याने किंवा प्रकृतीच्या अंतिम तत्त्वाशी शिवभेटीच होणार असल्याने ' गतीचा परिणामही शांतीतच ' होणार आहे. किंबहुना कर्मात गती आणि योगात शांती असेल तर कर्मयोगात गती आणि शांती सामावली आहेत. तेव्हा गती आणि शांतीचा एकाच वेळी अनुभव हा पूर्णयोग होय !

एवढेच काय ज्ञानदेवांच्या पूर्णयोगात ' विषय सेवा ' ही ' कैवल्यासी चढावा ' करते. (७३०) भक्त व भगवंत यांचा ' काळेवा ' होऊन जातो. (७३०) साऱ्या विश्वात एकान्तच लाभतो. (७३५) सर्व कर्मे भक्तीचा व्यवहार होऊ शकतात. (७४२)

पूर्णयोग ही एक अध्यात्मिक पातळी आहे. त्या पातळीवर ज्ञान, भक्ती, कर्म व योग सारी एकवटतात. अखंड दर्शन, अखंड प्रेमाचे आस्वादन व त्यासाठी अनंत भावच्छटा नि कर्मांचा सोहळा— असे जीवन होऊन जाते. संन्यास कशाचा करणार ? पूर्णदर्शन सर्व स्वीकार करते !



भक्ती जीवनाची अंतिम निष्ठा :

अमृतानुभवात व ज्ञानेश्वरीत भक्ती हीच अंतिम निष्ठा म्हणून सांगितली आहे. भक्ती ही योग व ज्ञानाची विश्राम भूमिका आहे (७६०). या भक्तीचे स्वरूप 'अद्वय आस्वादानचे' आहे (२० व ७८३) असे अमृतानुभवात सांगितले आहे. ज्ञानेश्वरीतही 'अद्वयानंद' याच तत्त्वावर ज्ञानदेवांचे तत्वचिंतन येऊन पोचते.

या ठिकाणी पुनरपि शंकराचार्य व ज्ञानदेव यांच्या तत्त्वचिंतनात अंतर पडते. शंकराचार्य भक्ती हे ज्ञानाचे साधन मानतात. कारण त्यांना वाटते भक्ती द्वैतावरच अधिष्ठित असते. ज्ञानदेव भक्ती म्हणजे 'प्रेमाचे आस्वादन' मानतात, त्यामुळे ती ज्ञानाचा परिणाम आहे! 'अद्वयाच्या साक्षात्कारात' साऱ्या जीवनाला मधुरता प्राप्त होईल—आणि ते संपूच नये असे वाटेल. म्हणजे भावभावना, कर्म यामध्ये अतृप्त वासनात्मक ओढ आहे, ती एक अपूर्णतेची जाणीव आहे, ज्ञानाने प्राप्त होणाऱ्या पूर्णावस्थेत ती शिल्लक राहणार नाही; ज्ञानाची पूर्णावस्था एक वैराग्य आहे, निश्चलता आहे, शांती आहे, अशी शंकराचार्यांची कल्पना आहे. ज्ञानदेवांना वाटते की, ज्ञानाच्या पूर्णावस्थेत ओढ नाही, आकर्षण राहील, वासना नाही, प्रेम राहील, अतृप्ती नाही पण गती राहील! 'अद्वैताच्या ज्ञानाने' 'अद्वयाचा मधुर साक्षात्कार' जीवनात विविधतेने आनंदाची कारंजी उडवील! किंबहुना साक्षात्काराने सारे जीवन निश्चल, निःस्तब्ध होण्यापेक्षा हेलावत राहील! त्यात मधुरता आहे. तोच विश्वनिर्मितीचा हेतू आहे!

ज्ञानदेवांचे अभिनव वंदन

ज्ञानदेवांनी अमृतानुभवात 'निवृत्तींना' अभिनव पद्धतीने वंदन केले आहे. ते वंदन 'अहं देऊनि' केले आहे. (६४) ज्ञानदेवांनी 'अहं' ला 'रंभागर्भ' असेही म्हटले आहे.

शुद्ध सत्त्व म्हणजेच 'अहं'! तो 'रंभागर्भा'-प्रमाणे म्हटला तर 'आहे', नाहीतर 'नाही!' तोच 'शिव' होय. या 'अहं'ला—शिवतत्त्वाला—निवृत्तीत विलीन होण्यासाठी 'मुहूर्त' विचारावा लागतो! याचा अर्थ असा की, शुद्ध सत्त्वाची निर्मिती निवृत्तीने 'स्वातंत्र्यतः' व 'स्वतःच्या इच्छेने' केली आहे. तो केव्हा स्वतःत विलीन व्हावा, हे तोच ठरवील. पण 'सुखे शृंगारलिया मानसाचे' तो 'दर्पणु' तोच! (ज्ञाने. ६·१२५) 'आरशापुढे आरसा', 'दीपे दीप' इत्यादी वर्णन ज्ञानदेव करतात ते या शुद्धसत्त्व अहंकाराचे!

'अहंकाराचा विलय' हाच मोक्ष! ही गोष्ट ज्ञानदेव पुनः पुनः सांगतात. 'हा विचारून अहंकारू सांडिजे' (ज्ञाने. ६·७१) 'सरे अहंकाराची वारी' 'अहंकार लोपी अवधारीं द्वैत जाय'. (ज्ञाने. ११·६९४) 'अहं, वाचा चित्त देऊनि शरण रिघ' (ज्ञाने. १८·१३१९) असे सांगण्याचे कारण 'सकळ भूतांचा अहंकार पांघरून' तो 'ईश्वर' 'उल्हासत' असतो. हीच 'स्वमाया!' (ज्ञाने. १८·१३०२–३) तेव्हा अहंकार विलीन होणे यात निवृत्ति–तादात्म्य आहे!

'अहं' देऊनि 'निवृत्तीचे ज्ञान' झाले की त्या 'ज्ञानाची निवृत्ती' कधीच होत नाही! हाच दिव्य जन्म होय. मग 'जन्मकर्म च मे दिव्यम्' असे म्हणता येते.

आणि याच स्थितीत अवीट अमृतानुभव येतो आनंदम् आत्मनस्तत्वम्!

॥ लेख समाप्त : डॉ. विनायक य. कुलकर्णी ॥



॥ ज्ञानेश्वरीतील गीताप्रशस्ती ॥

मानवमात्राविषयीच्या परम करुणेने अंतःकरण ओथंबलेले असल्यामुळे ज्या गीतेत मानवधर्माचे सारसर्वस्व सामावल्याची प्रतीती ज्ञानेश्वरांस आलेली होती त्या गीताग्रंथाबद्दल साहजिकच त्यांना अपार श्रद्धा होती. दिव्य जीवनाचे उदात्त शास्त्र विशद करणाऱ्या गीतेत वेदोपनिषदांची जी शिकवण सूत्ररूपाने दिलेली आहे ती केवळ शब्दज्ञानयुक्त ब्राह्मणवर्गाचीच मिरास राहू न देता 'एरां भवव्यथा ठेलेयां । स्त्रीशूद्रादिकां प्राणियां । अनवसरु मांडूनियां । असें नव्हे ॥' (अ. १८ : १४४८) अशा प्रामाणिक भावनेने सर्व वर्णांसाठी खुली करण्याचे उदार धोरण ज्ञानेश्वरांच्या या गीताभाष्यात आहे. वेदांच्या हातून स्त्रीशूद्रांना अनधिकारी मानण्याचा जो कृपणपणा युगानुयुगे घडत आला होता त्याचे जणू निराकारण करण्यासाठीच गीतारूपाने वेद पुन्हा प्रकट झाले अशी ज्ञानेश्वरांची भावना आहे. ते म्हणतात,

तरि मज पांतां तें उणें । फेडावेया गीतापणें । वेदु वेठला भलतेणें । सेव्यु होआवेया ॥ (अ. १८·१४४९)
इयालागि मागिली कूटी । त्रिहाळा वेदु गीतेचां पोटीं । रिगाला आतां गोमटी । कीर्ति पातला ॥ (ओ. १८·१४५५)
म्हणौनि वेदांची सुसेव्यता । ते हे मूर्ति जाणा गीता । श्रीकृष्णें पांडुसुता । उपदेशिली ॥ (अ. १८·१४५६)

गीता, तिचा उद्गाता भगवान श्रीकृष्ण व ज्याच्या निमित्ताने हे गीतामृत निर्माण झाले तो अर्जुन यांजविषयी ज्ञानेशांची अमाप श्रद्धाभक्ती भावार्थदीपिकेत जागोजागी प्रत्ययाला येते. ज्या गीतेच्या थोरपणाचे पवाडे पाश्चात्त्य-पौर्वात्य विद्वानांनी मुक्तपणे गाइले आहेत त्या गीतेतील

अनुक्रमणिका



तत्वज्ञानावर रसाळ प्रवचन करीत असतानाच ठिकठिकाणी संधी साधून ज्ञानेश्वरांनी खुद्द गीतेविषयीचे आपले दुथडी भरून वाहणारे प्रेम प्रकट केले आहे. भावार्थदीपिकेच्या अनेक अध्यायांत प्रास्ताविक अथवा समारोपात्मक विवेचनात प्रसंगानुसार त्यांनी जो गीतेचा गौरव केलेला आहे तो अत्यंत आल्हाददायक आहे. या दृष्टीने प्रस्तुत गीताप्रशस्तीच्या स्थळांचा अध्यायानुसार मागोवा घेण्याचा प्रयत्न या लेखात करण्यात आला आहे.

भावार्थदीपिकेचा उपन्यास करताना ज्ञानेश्वरांनी पहिल्या अध्यायाच्या प्रास्ताविक ओव्यांत भगवद्गीतेची कुळकथा मोठी बहारदार रंगविली आहे. व्यासमहर्षींनी अशेष शब्दब्रह्माचे मंथन करून जे नवनीत काढले आणि त्याला आपल्या ज्ञानाग्नीवर कढवून ब्रह्मापासून सनकादिकांपावेतो साऱ्या संतविरक्तांना आवडणारे जे टोणकढे तूप सिद्ध केले तीच ही गीता. कृष्णार्जुनांच्या संवादाच्या रूपाने जे हे प्रकरण महाभारतातील भीष्मपर्वात आलेले आहे त्याला ज्ञानेशांनी सर्वत्र कथा असेच संबोधन केलेले आहे. या प्रसंगाला भारतरूपी कमळाचा पराग अशी हळुवार उपमा त्यांनी दिलेली आहे पहा.

आतां भारतकमलपरागु। गीताख्यु प्रसंगु। जो संवादला श्रीरंगु। अर्जुनेसी ॥ अ. १·५०

या कथेच्या श्रवणाची पद्धतीमात्र काही आगळीच आहे. केवळ आटपाट नगराच्या कहाण्या हूं हूं म्हणत ऐकण्याची सवय असणारांची येथे फसगतच व्हावयाची. कारण शब्दावाचून संवाद, इंद्रियावाचून उपभोग, वाणी उमटण्यापूर्वीच प्रमेयाची निष्पत्ती असे एकाहून एक चमत्कारिक वदतोव्याघात या कथेच्या श्रवणासाठी प्रमुख अट म्हणून आपणासमोर आलेले आहेत.

हें शब्देंविण संवादिजे। इंद्रियां नेणतां भोगिजे। बोला आधीं झोंबिजे। प्रमेयासि ॥ अ. १·५८.

बरे, अटी मान्य केल्यानंतर कथाश्रवण सहज होऊ शकेल असेही नाही. त्यासाठी कमालीच्या हळुवारपणाची गरज आहे. कशी ती पहा–

जैसें शारदियेचिये चंद्रकळे। माझि अमृतकण कोवळे। ते वेंचिति मनें मौआळें। चकोरतलगे ॥ अ. १·५६.

तेयापरीं श्रोतां। अनुभवावी हे कथा। अति हळुवारपण चित्ता। आणूनियां ॥ अ. १·५७.

थोडक्यात या कथारसग्रहणाची पद्धत अशी—

जैसें भ्रमर परागु नेति। परि कमळदळें नेणति। तैसी परि आहे सेविती। ग्रंथीं इये ॥ अ. १·५९.

आणि हे सारे शक्य होण्यासाठी अर्जुनाची अंतःकरणप्रवृत्ती आधी अंगी बाणली पाहिजे. स्थिर गंभीर अंतःकरणानेच हे गीताश्रवण व्हावयास

हवे. तरच ते सफळ होणार. अशा पार्थसदृश संतश्रोत्यांना ज्ञानेशांचे आवाहन आहे.

गीतेचे स्वयंसिद्ध महत्त्व प्रत्ययाला यावे म्हणून स्वतः शंकराने ते पार्वतीला सांगितले आहे. ते ' देवी जैसें का स्वरूप तुझें । हें नित्यनूतन देखिजे । गीतातत्त्व ॥' अ. १·७१. अशा शब्दात शिवाय केवळ आपल्या निःश्वसिताने वेदार्थसागर निर्माण करणाऱ्या साक्षात परब्रह्माने हे गीताशास्त्र सांगितले आहे अशी त्याची थोरवी सांगून मराठीत त्याचा भावार्थ विशद करण्याच्या आपल्या धिटाईला ज्ञानेशांनी या अनंत ब्रह्मांडाला कवटाळण्याची, महातेजाला ढवळू पाहण्याची अथवा एखाद्या चिलटाने आकाश मुठीत धरू पाहण्याची हास्यास्पद धडपड म्हटले आहे. पण गुरूंच्या पाठबळामुळे ते ही किमयादेखील सहज करून जातील असा दुर्दम्य आत्मविश्वास व्यक्त करण्यासही ते चुकत नाहीत. अ. १·७०–४

चवथ्या अध्यायाच्या पहिल्या पाच ओव्यांत गीतेतील कृष्णार्जुनसंवादाच्या सरसतेचे वर्णन आहे. मुळात गीता ही विवेकविचाराची कथा, तिचे विवेचन करणारा प्रत्यक्ष जगज्जीवन कृष्ण आणि श्रोताही कोणी साधासुधा नव्हे तर भक्तशिरोमणी अर्जुन. अशा पायरीपायरीने गीतेचे श्रेष्ठत्व वर्णून ज्ञानेश्वरांनी असे म्हटले आहे की या साऱ्या सामग्रीने समृद्ध, एवंगुणविशिष्ट, अशी ही गीता ऐकण्याची संधी साधून घेण्यासाठी सर्व इंद्रियांतच अहमहमिका लागावी आणि सर्वांनीच कर्ममय व्हावे अशी या गीतेची गोडी आहे.

जैसा पंचमालापु सुगंधु । किं परिमळु आणि सुस्वादु । भला जाला विनोदु । कथेचा इये ॥

कैसी आगळीक दैवांची । जें गंगा जोडली अमृताची । हो काज तें श्रोतेयांचीं । फळा आली ॥ अ. ४. ३·४

सौंदर्यजात तेवढे एकवटून जो काय परिणाम होऊ शकेल तो गीतेची गोडी जाणून घेऊ इच्छिणाराने येथे कल्पनेने जाणवयाचा आहे. पुढे याच अध्यायात गीताश्रवणाचे महत्त्व सांगताना ज्ञानेश्वरांनी त्याला श्रवणाचे पारणे, संसारतापापासून सुटण्याचा सोपा उपाय, देहकष्ट न सोसता प्राप्त झालेला मोक्षाचा मार्ग असे म्हटले आहे. साध्या दुग्धपानाने जर रोग जात असेल तर निंबाच्या रसाने आपले तोंड कोणी का बरे कडू करून घेईल ? केवळ गीताश्रवणासारख्या सर्वसुलभ उपायाने मुक्ती लाभणे शक्य असल्याची ग्वाही येथे दिलेली आहे.

गीतेच्या सहाव्या अध्यायाला ज्ञानेश्वरांनी गीतेचे सार म्हटले असून साहित्यदृष्ट्या त्याला बरवेपण बहाल केले आहे. प्रस्तुत अध्यायाचा वर्ण्यविषय सांगताना त्यांनी गीतेचा गौरव अशा शब्दात केला आहे—

तैसे गीतार्थाचें सार । जे विवेकसिंधुचें पार । नानायोगविभवभांडार । उघडलें कां ॥



जे आदि प्रकृतिचें विसंवणे । जें शब्दब्रह्मासि न बोलणें । जेथौनि गीतावल्लिचें ठाणें । प्ररोहो पावे ॥ अ. ६. ११-१२.

या अध्यायात गीतेविषयी आवड असणाऱ्यांना आत्मबोध झालेले ज्ञानी आणि नसणाऱ्यांना प्राकृत अज्ञानी असे संबोधन त्यांच्यातील फरक ज्ञानेश्वर सांगतात—

जैसा वायसी चंद्रु नोळखिजे । तैसा प्राकृतीं ग्रंथु हा नेणिजे । आणि तो हिमांशु जेवीं खाजें । चकोरांचे ॥ ओ. ६·२९.

दहाव्या अध्यायाच्या एकोणिसाव्या ओवीत ज्ञानेशांनी भगवद्गीतेची प्रशंसा ' तैसी जो ब्रह्मविद्यां राओ । जो सकलशास्त्रां विसंवता ठाओ । ते भगवद्गीता वोविं गाओ । ऐसें केलें ॥ ' या शब्दात केली आहे. यानंतर पहिल्या अध्यायापासून आलेल्या विषयांची संक्षेपतः माहिती देताना जीवपरमात्माभाव एकवटण्याचे सामर्थ्य असणाऱ्या गीतेच्या नवव्या अध्यायाचे वैशिष्ट्य पुढीलप्रमाणे सांगितले आहे.

तिये आत्मवियेचि महाभारतीं । तें ठाभे कृष्णवचोक्तीं । आणि गीतार्थु सातेंसतीं । तें येकला नवमीं ॥ अ. १०. ३०.

खरे तर गीतेचे सारेच अध्याय अवीट गोडीने भरलेले आहेत. पण नवव्यासारखा नववाच हे सांगताना ते म्हणतात—

परि असां हें एथ ऐसे । रामु रावणु जूझिनले कैसे । ना रामु रावणु जैसे । मीनले समरीं ॥ अ. १०. ३७.

एकूण नवव्या अध्यायाचा ज्ञानेश्वरांना विशेष लळा असल्याचे स्पष्टच दिसते.

गीतेला कथेच्या पदवीला बसविल्यानंतर स्वाभाविकच रस या कथेच्या आरम्यासंबंधी ज्ञानेश्वरांनी चर्चा केलेली आहे. शांतरसाने ओथंबलेल्या या गीताकथेत अद्‌भुतरस हा पाहुणा आल्याचे त्यांनी अकराव्या अध्यायाच्या प्रारंभी म्हटले आहे. साक्षात वैकुंठनायकाच्या मुखातून स्रवलेल्या, ज्याचे उद्‌गायन वेदांनी केलेले आहे व ज्याचे गौरव गाणे हे शंकराच्याही मतीपलीकडील दुर्घट कर्म आहे अशा या गीतेचे विवरण मी कसे करावे असे ते साधुसंतांना विचारतात आणि शेवटी ते निष्कर्ष काढतात तो हा की, मनोमन गीतेला नमस्कारूनच मौन राहणे हे अधिक श्रेयस्कर होय. (अ. ११. २५–२७.)

गीतेत शांतारसाचा परिपोष प्रामुख्याने झाल्याचा उल्लेख पुन्हा एकदा भावार्थदीपिकेच्या तेराव्या अध्यायात आलेला आहे—

एवं जे महाभारतीं । व्यासें अभ्रांतमती । भीष्मपर्वी शांति । ह्मणितली कथा ॥ अ. १३. ११४८. परंतु

नमुनी चि शांतिकथा । आणिजेल किर वाक्पथा । परि श्रिंगाराचां माथां । पावो ठेविति ॥ ओ. ११५०.

अशी ह्या शांतरसाची प्रौढी सांगण्यासही ज्ञानेश्वर विसरले नाहीत. याच संदर्भात मूळ कथेची अमृतमधुरता मराठीतदेखील अणुमात्र कमी

झाली नसल्याचे त्यांनी मोठ्या आत्मविश्वासाने म्हटले आहे. देशभाषेतून गीता सांगण्याच्या त्यांच्या स्वीकृत कार्याशी पूर्णपणे सुसंगत अशीच ही घोषणा आहे. आणि गीता सांगण्यात त्यांचा तीन्ही लोक आनंदाने भरून टाकण्याखेरीज दुसरा कोणताही हेतू नाही. पुढील ओवीत आपला हाच उद्देश त्यांनी स्पष्ट केला आहे

तैसा वाग्विलासु विस्तारूं । गीतार्थां विश्व भरूं । आनंदाचें आवारूं । मांडू जगा ॥ अ. १३. ११५४.

गीताप्रवचनासारखे महाकठिण कर्म केवळ गुरुकृपेनेच तडीस जाणे शक्य आहे याची ज्ञानेश्वरांना असलेली जाणीव भावार्थदीपिकेत वारंवार प्रकट झाली आहे. त्यांनी पंधराव्या अध्यायात असे म्हटले आहे की

म्हणौनि रिकामें तोंड । करूं गेलें वडबड । किं गीता ऐसें गोड । आंतुडलें ॥ अ. १५. २१.

याच अध्यायात गीतेच्या सत्यस्वरूपाची अर्जुनाला प्रतीती घडवून देताना त्यांनी श्रीकृष्णाच्या तोंडी पुढील ओव्या घातल्या आहेत—

साच चि बोलाचें नोहे शास्त्र । पैं संसारु जीणतें हें शस्त्र । आत्मा अवतरवितें मंत्र । अक्षरें इयें ॥ ओ. ५४३.

परि तुज पुढां सांगितलें । तें अर्जुना ऐसें जालें । गोप्य धन काढिलें । माझें आजि ॥ ओ. ५४४.

गीता ही परमेश्वराची 'उन्मेललता'च आहे हे जाणून घेणाराची समस्त मोहातून सुटका होईल असे आश्वासन भगवंतांनी येथे दिले आहे, ओ. ५४९, ५५१.

गीतेच्या निमित्ताने एका अर्थी श्रीगुरूचे यशोगान करण्याची संधीच आपणास लाभली असल्याचे ज्ञानेश्वर आनंदाने सोळाव्या अध्यायाच्या एकतिसाव्या ओवीत सांगतात. मात्र ही गीतार्थ निरूपणाची संधी सहजी लाभली आहे असे नव्हे.

माझिया सत्य वाचा तप । केलें बहुत कल्प । तेया फलाचें हें महाद्वीप । पातली प्रभू ॥ अ. १६·३२.

पुण्यें पोसिलीं असाधारणें । तियें तुझे गुण वानणें । देउनि मज उरिणें । जालिं आजि ॥ ओ. १६·३३.

आणि फळास आलेल्या पुण्याचाच परिणाम म्हणून

जें गीतापणें नावणिगी । जे अविद्या जीणौनि दाटुगी । ते कीर्ति तूझी आम्हांजोगी । वानावेया जाली ॥ ओ. १६·३५

मात्र हे पुण्य जमेला धरूनही गुरुकृपेवाचून गीतार्थ कथनाचे हे दुर्घट कार्य पार पडणे शक्य नाही याची ज्ञानेश्वरांना पुरेपूर जाणीव आहे. आणि म्हणूनच त्यांनी अत्यंत नम्रपणे पुढील निवेदन केले आहे—



तैसें मीं गीता वाखाणीं । ये खपुष्पाची किर तुरंबिणी । परि समर्थें तुवां सिरियाणीं । फेडिली ते ॥ ओ. १६·३९.

म्हणौनि तूझेनि प्रसादें । मी गीता पद्यें अगाधें । निरोपीन जी विशदें । ज्ञानदेओ म्हणे ॥ ओ. १६·४०.

गीता प्रशस्तिविषयक ज्ञानदेवांचे उद्गार परमोत्कर्षाला पोचले आहेत ते अठराव्या अध्यायात. स्वतः त्यांनीच या अध्यायाला गीतेचा कलशाध्याय म्हटले आहे.

जी गीतारत्नप्रासादाचा । कळसु अर्थचिंतामणिचा । सर्वगीतादर्शनाचा । पाढावो जो ॥ अ. १८·३०.

आणि

ऐसा गीता वैष्णउप्रसादु । अठरावां कळसु विशदु ॥ ओ. १८·४८.

या अठराव्या अध्यायाच्या रूपानें जणू पुन्हा संपूर्ण गीतेचे पारायण झाले असल्याचे त्यांनी म्हटले आहे. (ओ. ३२) एवढेच नव्हे तर त्यांनी असेही म्हटले आहे की 'अठरावा अध्याउ हा नोहे । हे एकाध्यायी गीताचि आहे' (ओ. ८३) आणि याचे कारण असे की अर्जुनाला त्यागसंन्यासाचे निरूपण करून सांगण्याच्या निमित्ताने भगवंतांनी येथें सारांशाने पुन्हा संपूर्ण गीतेची उजळणी केलेली आहे. ओ. ८२

गीतेच्या भलेपणाची व तिच्या मोक्षदायक सामर्थ्याची इतर शास्त्रांहून थोरवी दर्शवून (ओ. १२२४) ज्ञानेश्वरांनी असे म्हटले आहे की, इतर शास्त्रे अविद्या नाशाला साहाय्यभूत असली तरी आत्मबोधाच्या बाबतीत मात्र ती स्वतंत्र नाहीत. त्यासाठी त्यांना गीतेला शरण यावे लागते (ओ. १२२७–२८) हे दृष्टान्त देऊन ते सांगतात—

भानुभूषिता प्राचिया । येरी सतेजा दिशा आघविया । तैसी असे सर्वां गीता येया । सनाथें शास्त्रें ॥ ओ. १२२९.

पूर्वीच्या साऱ्या प्रमेयांची अठराव्या अध्यायात उजळणी झाल्याचे ते पुन्हा पुन्हा सांगतात.

हे गीताशास्त्र श्रीकृष्णाने वर्णिलेले 'वेदाचे मूळसूत्र व सर्वाधिकारैक पवित्र' आहे. 'तरि जेयाचेनि श्वासीं । जन्म जाले शब्दराशी । ते सत्यप्रभु पैंजेसीं । बोलिला हे' (ओ. १४१८). असा स्वतः भगवंताचाच हवाला देऊन ज्ञानेशांनी ही गोष्ट सांगितली आहे. मागे अध्याय १ (ओ. ७२) मध्येही 'हा वेदार्थ सागरु । जेया निद्रिताचा घोरु' या ओवीत हीच ग्वाही देण्यात आलेली आहे. बीजात जसा विशाल वृक्ष सामावलेला असावा तसा गीतेत अशेष शब्दराशी एकवटल्याचे सांगून पुन्हा एकदा गीता हे वेदांचे बीज असल्याचा ज्ञानेश्वरांनी सिद्धान्त मांडला आहे. रत्नभूषणांनी जसे शरीर शोभून दिसावे तसे वेदांच्या कर्मादि तीन्ही कांडांचा गीतेत कुठे कुठे आढळ होतो याचा विस्ताराने

प्रपंच त्यांनी १४२४ व्या ओवीपासून पुढे केलेला आहे.

ज्ञानेश्वर म्हणजे मूर्तिमंत करुणा. त्यांनी गीतेच्या अमर्याद कनवाळूपणाचे व निःसीम औदार्याचे मोठे रसाळ वर्णन करावे हे स्वाभाविकच आहे. ते म्हणतात—

एवं सकलसांख्यसिंधु । श्रीभगवद्‌गीता प्रबंधु । हा औदार्यें आगला वेदु । मूर्त्तु जाणा ।
वेदु संपन्न होये ठांइं । परि कृपणु आन नाही । जें कानिं लागला तिहिं । वर्णाचां चि ।
एवं भवव्यथा हेलेयां । स्त्रीशूद्रादिकां प्राणियां । अनवसरु मांडुनियां । असे नव्हे ॥ अ. १८ : ओवी १४४६–४८

गीतेच्या अशा सर्वसमावेशक दृष्टीमुळे ती सर्वांना सारखीच सेव्य आहे. उत्तम अधम हा भेद ती करीत नाही. सर्वांनाच संतुष्ट करून कैवल्य देणे हेच तिचे ब्रीद (ओ. १४५४) वासरासाठी गाईला पान्हा फुटावा आणि घरच्या सर्वांनाच सहजी दुभत्याचा लाभ व्हावा तसे या गीतामृताच्या बाबतीत होते. (ओ. १४५७) ‘ सर्वोपनिषदो गावो दोग्धा गोपालनंदनः । पार्थो वत्सः सुधीः भोक्ता दुग्धं गीतामृतं महत् ’ या सुभाषिताची येथे सहजच आठवण व्हावी.

तैसे अर्जुनाचेनि व्याजें । गीता प्रकाशूनि श्रीराजें । संसारा एसणें थोर वोझें । फेडिलें जगाचें ॥ ओ. १४६०.

चातकाविषयीच्या कणवेने मेघाने वृष्टी करावी, कमलिनीच्या विकासासाठी सूर्याची किरणे फाकावीत आणि या दोहोंचाही सर्व मंगलकारी परिणाम व्हावा तद्वतच येथे झाले आहे. अर्जुनाच्या मोहशमनासाठी प्रत्यक्ष लक्ष्मीपतीच्या वदनाकाशात उगवलेल्या या गीतारूप सूर्याने सारे त्रिभुवनच जणू अखिल शास्त्राच्या रत्नदीप्तीने उजळून काढले आहे. ओ. १४६२.

‘ यत्र योगेश्वरः कृष्णोः यत्र पार्थो धनुर्धरः । तत्र श्रीर्विजयो भूतिर्ध्रुवा नीतिर्मतिर्मम ॥ ’ या गीतेच्या शेवटच्या श्लोकावर प्रवचन करताना तर ज्ञानेश्वरांच्या वाचावल्लीला अपूर्व असा बहर आलेला आहे. केवळ या एका श्लोकाचा आवाका संपूर्ण महाभारताला आपल्यात सामावून घेणारा आहे असे त्यांनी म्हटले आहे.

तैसे शब्दब्रह्म अनंत । जालें सवालक्षु भारत । भारताचें सतें सात । सर्वस्व गीता ॥ ओ. १६४०.

असे गीतेचे माहात्म्य त्यांनी वर्णिले असून त्या गीतेचे सारसर्वस्व असे प्रस्तुत श्लोकाग्रात म्हटले आहे.

तेयां हिं सातां शतांचा । इत्यर्थु हा श्लोकु शेषिचा । व्यासशिष्य संजयाचा । पूर्णोद्‌गारु हा ॥ ओ. १६४१ ॥



गीतेच्या सातशे श्लोकांची पदे म्हणजे गीताकाशीचे अमृत आहे, आत्मराजाच्या सभागृहाचे ते खांब आहेत असे वर्णन करून ज्ञानेश्वरांनी आणखी एक समर्पक कल्पना केली आहे ती अशी—

की गीता हे सप्तशती–। मंत्रप्रतिपाद्य भगवती । मोहमहिषमुक्ती । आनंदली असे ॥ ओ. १६४५ ॥

अविद्यातिमिराच्या नाशासाठी श्रीकृष्ण भगवंतांनी निर्मिलेला हा गीताश्लोकरूपी सूर्यच आहे; जीवनयात्रेत श्रांत पथिकांसाठी वाढविलेली ही गीताश्लोकाची द्राक्षवेली आहे. श्रीकृष्णाच्या वदनसरोवरात भाग्यवंत संतभ्रमरांसाठी उमललेली ही श्लोककमळे आहेत. अशा विविध रूपकांच्या द्वारे गीताश्लोकांची वाखाणणी करताना ज्ञानेश्वरांची प्रतिभा फुलून गेलेली दिसते. हे श्लोक म्हणजे गीतारूपी कमलिनीचे भृंग आहेत; ते गीतासागरावरील तरंग आहेत; श्रीहरीच्या गीतारथाचे हे तुरंग आहेत; एवढेच नव्हे तर अद्‌भुत अशा गीतागंगेच्या साहचर्याने पुनीत झालेल्या श्लोकतीर्थांची अर्जुनरूपी सिंहस्थाच्या निमित्ताने भगवंतांनी निर्मिती केली आहे अशी अत्यंत सरसकल्पना त्यांनी मांडली आहे. या श्लोकांच्या आगळेपणाचे परोपरीने वर्णन करताना ते हरखून जातात. दिव्यात जसे मागेपुढे नसावे, सूर्याच्या दृष्टीने जसा वडील-धाकटा हा भेद नसावा, अमृतसागराच्या आवर्तीत उथळ खोल हा प्रकार जसा व्यर्थ, कामधेनू म्हटली की तिच्यात तान्ही पारिठी हे प्रकार जसे संभवत नाहीत त्याचप्रमाणे गीतेच्या श्लोकात आधीचे अथवा नंतरचे अशी फाजील चिकित्सा त्यांच्या श्रेष्ठत्वाचा विचार करताना करता येत नाही असे ते म्हणतात. पारिजात म्हणजे पारिजात. तो जुना की नवा हा प्रश्न उपस्थित होत नाही. अशा प्रकारे गीतेच्या माहात्म्याचे समर्थन करीत ज्ञानेश्वर म्हणतात—

म्हणौनि मज काहि । समर्थनीं आतां विपो नाहिं । गीता जाणा हे वाङ्मई । श्रीमूर्ति प्रभूची ॥ अ. १८·१६६३ ॥

अर्जुनाला निमित्तमात्र करून अखिल विश्वासाठी अत्यंत कृपाळूपणाने सोपा करून विसरून दिलेला हा गीतारूप महानंद आहे. चकोराच्या निमित्ताने मेघांनी त्रिभुवनाचा ताप शमन करावा तसे येथे झाले आहे—

तैसे हे गीतेचें दुभतें । वत्स करूनि पार्थातें । दुभिनलीं पुरतें । श्रीकृष्ण गाए ॥ ओ. १६६० ॥

गीतेच्या पठनाची फलश्रुती सांगताना ज्ञानेश्वरांनी आश्वासन दिले आहे ते असे की गीतापाठाची वाटी ओठाला लागताच अंगावर ब्रह्मतेचे बाळसे आल्याशिवाय राहणार नाही; श्रवणपठन करणाऱ्याला हमखास मोक्ष प्राप्त होईल. आणि म्हणून ते म्हणतात की इतर शास्त्रांच्या भानगडीत न पडता अनन्यभावाने गीतेचेच सेवन करावे. (ओ. १६७४) गीतेचे सर्वजनसुलभत्व पुढील ओव्यांत वर्णिले आहे—



कां अफाटा समीरणा। आपैतेपणेंसि आणा। केलें जैसें वीजणा। निर्मूनियां ॥
तैसें शब्दें जें न लभे। तें वहूनु अनुष्टुभें। स्त्रीशूद्रादि प्रतिभे। सामाविलें ॥ अ. १८·१६७७–७८

शेवटी गीतेचे पसायदान अवघ्या विश्वाला देणाऱ्या भगवान वेदव्यासाविषयीची कृतज्ञता ज्ञानेश्वरांनी विनम्रपणे व्यक्त केली आहे.

म्हणौनि व्यासाचा हा योरू। विश्वा जाला उपकारु। श्रीकृष्णउक्ति आकारु। ग्रंथाचा केला ॥
आणि तो मियां हा आतां। व्यासाचि पदें पाहात पाहातां। आणिला श्रवणपथा। मऱ्हाटिया ॥ ओ. १६८६–८७

आणि व्यासांच्या संस्कृतरचनेचे मराठीत पुन्हा कथन करण्याच्या आपल्या या धिटाईविषयी ते नम्रभावाने म्हणतात—

परि गीता ईश्वरू भोला–। ले व्यासोक्तिकुसुममाला। परि माझेया दुर्वादला। ना न म्हणे ॥ ओ. १६८९

सिंधुतटावर गजघटा व मुरकुट दोघांनाही समान विचरणाची मुभा आहे; आकाशात गरुड व पाखफुटे पाखरू यांना संचाराला मुक्त वाव आहे, राजहंस आणि इतर सामान्य सारख्याच अधिकाराने भूमीवर ये-जा करतात, समुद्र व डबके या दोघांनाही गगनाचे प्रतिबिंब आपल्यात सामावून घेण्याचे स्वातंत्र्य आहे. असे एकाहून एक सरसरमणीय दृष्टान्त देऊन ज्ञानेश्वरांनी गीतानिरूपणाचे औचित्य प्रतिपादिले आहे. हे करताना व्यासांची थोरवी शिरसावंद्य मानण्यास मात्र ते चुकत नाहीत.

आणि बापु पुढां जाये। देखां उचलतां पाये। आणि बाळक हळू हळू ये। तरि तें न पवों काइ ॥
तैसा व्यासाचा मागोवा घेंतू। भाष्यकारातें पूसतु। अयोग्यु ही मी न पवतु। कें जाइन ॥ ओ. १७००–१७०१

॥ लेख समाप्त : डॉ. गो. मो. रानडे ॥



॥ ज्ञानदेवीतील विनोदी प्रसंग ॥

'त्या बड्या बंडवाल्यांत ज्ञानेश्वर माने पहिला ' असा मानाचा मुजरा कविवर्य बी यांनी ज्ञानदेवांना केलेला आहे. ज्ञानदेव आधी संत व मग कवी होते. संतांना जनसामान्यांविषयी अंतरीचा कळवळा होता. ज्ञानदेवांच्या काळी स्त्री-शूद्रांना आत्मोद्धाराचा मार्ग खुला नव्हता, त्यांना वेदाधिकार नव्हता. वेदांच्या या कृपणतेविरुद्ध ज्ञानदेवांनीच प्रथम बंड केले, म्हणून ते बड्या बंडवाल्यांत पहिले होत. वेदोपनिषदांचे सार गीता. ती वेदांच्या मानाने बरीच उदार होती, सोवळी नव्हती. ज्ञानदेवांनी तिच्यावर टीका रचली व तीही जनसामान्यांच्या भाषेत, मराठीत रचली. वेदांचे रहस्य अनधिकारी समजल्या गेलेल्या स्त्री-शूद्रांना खुले केले.

जनसामान्यांविषयी अशी आंतरिक कणव बाळगणाऱ्या संतांनी त्यांच्या आत्मोद्धाराचा सुगमोपाय सांगण्यासाठीच काव्यरचना केली. हा त्यांचा सुगमोपाय निवृत्तिधर्मी होता. पण निवृत्ती व प्रवृत्ती हे जुळ्याचे दुखणे आहे. प्रवृत्तीत रुतलेल्यांना हात देऊन बाहेर काढावयाचे, तर तेथल्या कर्दमाची दखल घेणे संतांना भागच होते. प्रवृत्तीच्या काळ्या पार्श्वभूमीवरच निवृत्तीचा प्रकाश उठून दिसायचा. या जाणिवेतूनच संतांनी सर्वसामान्य सांसारिकांच्या वागण्याची कधी हडसूनखडसून हजेरी घेतली आहे तर कधी त्या वर्तनाला ते तटस्थपणे हसलेही आहेत. गर्विष्ठ पढिक पंडित, यज्ञयागामागे लागलेले कर्मठ, ज्ञानविक्रय करणारे पिंडपोषक, अज्ञानी उपासक, ढोंगधत्तुरा माजवणारे ढोंगी गुरू, आत्महित सोडून अज्ञानात रममाण होणारे लंपट सांसारिक यांची चित्रे रेखाटताना संतांनी उपहास-उपरोध, व्याजोक्ती-वक्रोक्ती या विनोदानुकूल रीतींचा अवलंब केलेला आहे.



ज्ञानदेव बाल्योगी आणि म्हणून संसाराच्या लिगाडापासून पूर्णपणे अलिप्त होते, तरीसुद्धा सांसारिकांच्या व्यवहाराकडे त्यांनी दुर्लक्ष केलेले नव्हते; उलटपक्षी तटस्थ भूमिकेवरून लोकरीतींतील विसंवाद त्यांनी सूक्ष्मपणे हेरले होते. ते ' सपाखरे पंचानन '— ' करुणेने हसणारे सिंह ' होते. त्यामुळे त्यांच्याही काव्यरचनेत सदभिरुचीला धरून हास्यविनोदाचा आविष्कार साहजिकच झालेला आहे. मात्र तो उत्तान नाही, संयत स्वरूपाचा आहे.

ज्ञानदेवीत मुळामध्येच प्रसंगनिष्ठ वा स्वभावनिष्ठ विनोदाला अवसर कमी आहे. मूळ गीता हा कृष्णार्जुनांतील संवाद आहे. तोसुद्धा संवाद नावालाच म्हणायचा. कारण अर्जुनाने थोडक्यात प्रश्न विचारायचा नि कृष्णाने त्याचे सविस्तर उत्तर द्यायचे असाच तेथे सरळ मामला आहे. ज्ञानदेवांच्या टीकेत अनेक उपमादृष्टान्तांतून लोकरीतीतील विसंगतींचे वास्तव निरीक्षण व तज्जन्य विनोदाचा विलास अधिक प्रमाणात दृग्गोचर होतो. विशेषतः कलियुगातील अनित्यत्व व पढिक पंडितांचे अधःपतन (अ. ९), विफल अव्यक्तोपासना (अ. १२), अहिंसेचा अतिरेक (अ. १३), राजस व तामस वृत्तीचा आहार, तप व दान (अ. १७) यांच्या निरूपणात हास्याची अभिव्यक्ती मनात ठसण्याजोगी झालेली दिसून येते. अशा वर्णनांतून दृष्टान्तासाठी ज्ञानदेवांनी योजलेली उपमाने प्रायः क्षुद्र व हास्यास्पद असतात. त्यांची कल्पक प्रतिभा या उपमानांना अतिशयोक्तीची झूल देते. दृष्टान्तरूप अत्युक्ती हीच ज्ञानदेवीतील हास्यरसाची जननी आहे. पण अशा दृष्टान्तांचा येथे आपणास विचार करावयाचा नाही, तर ज्ञानदेवांनी कृष्णार्जुनसंवादाचे निमित्त करून काही स्थळी प्रसंगनिष्ठ व स्वभावनिष्ठ विनोदाला चातुर्याने कसा वाव करून घेतला आहे ते पाहावयाचे आहे.

ज्ञानदेवीतील काही थोडे प्रसंग हास्यरसात्मक आहेत, ते प्रायः उपक्रमोपसंहारात. ज्ञानदेवीच्या प्रास्ताविकातच एक छोटा पण बहारीचा प्रसंग आहे. केवळ दोनच ओव्यांचा ! प्रत्यक्ष देवाधिदेव शंकर गीतापठणात दंग असतात. पार्वतीला त्याचा अचंबा वाटतो. काहीशा सवती-मत्सरानेच ती म्हणते, ' एवढं आहे तरी काय त्या गीतेत ? ' शंकर तिला मार्मिक उत्तर देतात : मूळ ओव्या अशा :

एया गीतार्थाची थोरी । स्वयं शंभु विवरी । जेथ भवानी प्रश्नु करी । चमत्कारौनि ॥
तेथ हरु म्हणे नेणिजे । देवी जैसें का स्वरूप तुझें । हे नित्यनूतन देखिजे । गीतातत्त्व ॥ १. ७–७१

या छोट्या प्रश्नोत्तरात ज्ञानदेवांनी एका दगडाने तीन पक्षी मारले आहेत. प्रत्यक्ष देवाधिदेव गीतापठण करतात हे सांगण्याने गीतेची थोरवी सांगून झाली, ' प्रतिक्षणं यन्नवतामुपैति तदेव रूपं रमणीयतायाः ' या सौंदर्याच्या नित्यनूतनत्वाच्या कसोटीवर ती कशी उतरते हेही दाखवून





झाले व पार्वतीही निरुत्तर झाली. माणूस स्वभावतः स्तुतिप्रिय. त्यातही स्त्रियांना त्यांच्या रूपाची स्तुती विशेषच प्रिय. भवानी निरुत्तर तर व्हावी, पण त्याचबरोबर तिच्या गालावर लाजेची गुलाबी चमकावी, असा हा हृद्य प्रसंग आहे. (मार्मिक पतीला ओळखता यावे, असे हे स्त्रियांचे मानसशास्त्र सांसारिक विषयाचा ज्ञातास्वाद नसलेल्या ज्ञानदेवांना नेमके उलगडावे ही त्यातली आणखी एक गंमत आहे!)

अभिजात नम्रता हा ज्ञानदेवांच्या व्यक्तित्वाचा सहजगुणच आहे. गीताभाष्य हे ते गुरुकृपेचे फळ मानतात. गुरुकृपेचा महिमा सांगताना स्वतःकडे कमीपणा घेत, ते ऊनोक्तीने म्हणतात :

म्हणौनि रिकामे तोंड । करूं गेलें वडवड । किं गीता ऐसें गोड । आंतुडलें ॥ १५·२१

नवव्या अध्यायाच्या उपक्रमात असेच एक ऊनोक्तीच्या विलासाचे सुंदर स्थळ त्यांनी निर्माण केले आहे. तेथे श्रोत्यावक्त्यांच्या मधुर मेळ्नावरील आपल्या अनुपम भाष्याला ते 'बाळमतीची चावटी' म्हणून संबोधतात. पाल्हाळ झाल्याची लटकी भूमिका घेतात. निवृत्तिनाथ त्यांना मध्येच अडवून म्हणतात, "तुझे भाष्य पुरे, नारायणाने काय सांगितले ते तू बोल." (९·३२)

शेवटच्या अठराव्या अध्यायाच्या उपक्रमात वरवर शाब्दिक खेळ वाटावा व आतून तत्त्वमंडणही व्हावे, असा एक गमतीदार प्रसंग त्यांच्या तरल कल्पकतेने उभा केला आहे. निर्गुण निर्विशेष गुरूला शब्दबंबाळ विशेषणे लावून प्रारंभी स्तवन करण्याचा आव आणलेला आहे. पहिल्या दहा ओव्या म्हणजे 'निजजनाखिलमंगळ', 'विदळितामंगळकुळ,' 'शमदममदनमदभेद', 'अतिकृतकंदर्प सर्पदर्प', 'स्वसंविद्रुमबीज प्ररोहणावनी' अशा, पुढील चरणात घुसत जाणाऱ्या, अगडबंब सामासिक विशेषणांची नुसती लांबलचक माळकाच आहे. व ती लांबवीत एकदम भानावर आल्यागत करून त्यातली व्यर्थता गमतीने उघड करीत पुढे म्हटले आहे :

हे एकैक ऐसेंसें । नाना परिभाषावसें । स्तोत्र करुनि तवदोसें । निर्विशेषा ॥
जिहीं विशेषणीं विशेषिजे । तें दृश्य नव्हे रूप तूझें । हें जाणें म्हणोनि लाजें । वानणां इहीं ॥१८·११–१२ ॥

व म्हणून शेवटी एवढेच उरते :

स्तुति काहिं न बोलणें । पूजा काहिं न करणें । संनिधि काहीं न होणें । तुझां ठाईं ॥ १८·२५ ॥

मुद्दाम वेड पांघरून पेडगावला जायचे नि मग आपली फसगंमत आपण होऊनच मान्य करावयाची, असा हा मिस्किलपणा आहे!

आपले निकटचे आप्त व गुरुजन यांच्यावर शस्त्र चालविण्याचे कठोर कर्तव्य समोर उभे ठाकताच महापराक्रमी अर्जुन हातपाय गाळू लागतो,



त्या वेळी ज्ञानदेवांचा श्रीकृष्ण प्रश्नालंकाररूप दाखल्यांना अत्युक्तीचा रंग देऊन सवाल करतो :

"अरे, सूर्याला अंधाराने ग्रासले, ढगांना वारा भ्याला, अमृताला मरण आले, आगीला सर्पणाने गिळले, सिंहाशी कोल्ह्याने झोंबी केली, असे कधी घडेल ?" २.१३-१६

पांडवांना व विशेषतः अर्जुनाला कृष्णासारखा पाठिराखा अनायासे लाभला हे सांगताना ज्ञानदेवांनी खुद्द कृष्णाचीही थट्टा केली आहे. त्याच्या एकूण चरित्रावर परिहासात्मक शेरा मारला आहे :

देवकिया उदरीं वाहिला । यशोदा सायासें पाळिला । शेखीं उपेगा गेला । पांडवांसी ॥ ६.१३७ ॥

गीतेत कृष्णार्जुन या प्रमुख व्यक्ती तरी आहेत, पण केवळ निमित्तमात्र असणाऱ्या संजय–धृतराष्ट्रांमध्ये स्वयंकल्पित संवाद योजून ज्ञानदेवांनी त्यांचीही स्वभावचित्रे जिवंत केली आहेत. गीतेतील अनुपम तत्त्वज्ञान ऐकत असता संजयाला बहुधा आनंदोर्मींचे भरते येते. तो कधी कृष्णाची, कधी अर्जुनाची, तर कधी स्वतःच्या अहोभाग्याची स्तुती करू लागतो. पण पुत्रमोहाने ग्रासलेला धृतराष्ट्र मख्खासारखा निवांत राहतो. आपण केलेल्या शत्रूच्या स्तुतीचा त्याला राग येईल, किती झाले तरी तो आपला पोशिंदा आहे, हा विचार मनात येऊन संजय बोलायचा थबकतो. या परस्परविरोधी प्रतिक्रिया चित्रित करून ज्ञानदेवांनी तीनचार प्रसंगी गमतीचे नाट्य निर्माण केले आहे. किंबहुना धृतराष्ट्र हे त्यांच्या औपरोधिक शेऱ्यांचे एक गिऱ्हाईकच आहे ! क्षुद्र संसारात गुरफटल्यामुळे उदात्त गोष्टींची चव नष्ट झालेल्या सांसारिकाचे प्रतीकात्मक पात्रच जणू धृतराष्ट्राच्या रूपाने त्यांनी उभे केले आहे. नवव्या अध्यायातील राजविद्या—राजगुह्य ऐकता ऐकता संजय विचारतो, 'काय हो ! ऐकता आहा ना ?'—पण हा प्रसंग मुळातून पाहणेच बरे !

अहो, आइकत असा अवधारा । तंव एया बोला निवांत म्हातारा । जैसा म्हैसा नुठी कां पुरा । तैसा उगलाचि असे ॥
तेथें संजयें माथा तूकिला । आहा अमृताचा पाऊस परिघला । हा एथ असतुचि गेला । सेजेया गांवा ॥
तऱ्हीं दातारु हा आमुचा । म्हणौनि ऐसें बोलतां मैळेल वाचा । काइ जालें एयाचा । भोगुचि ऐसा ॥ ९.५१७–५१९॥

विभूतिबोधाचा प्रतीतीचा अधिकारी होण्याचा मान अर्जुनाला मिळालेला पाहून संजय आनंदातिरेकाने बहरतो. पण धृतराष्ट्र मख्ख बसलेला पाहून कपाळावर हात मारून घेण्याची पाळी त्याच्यावर येते. ज्ञानदेवांचा शेरा असा आहे :

हा आंतु मीं धडसा म्हणे । तंव आंतु ही आंधळा ॥ १०.३०४ ॥

(याला मी वरून आंधळा समजत होतो, पण हा अंतर्बाह्य आंधळा आहे !)

अठराव्या अध्यायात हरीच्या विश्वरूपाची भेट होऊनही धृतराष्ट्र गप्पच राहतो. संजय आनंद व्यक्त करू लागला तर त्याला तो म्हणतो, "तुझे काम काय ठरले होते नि हे काय अप्रासंगिक बोलतोस ! दुर्योधनाचा बळप्रताप ध्यानात घेता तोच विजयी होणार, असे मला वाटते. तुझे भार्कात काय आहे ?" 'गाढवापुढे वाचली गीता' ही म्हण अक्षरशः 'धृतराष्ट्रापुढे वाचली गीता' अशी मुरडून घ्यावी, असेच संजयाला वाटले असणार ! ज्ञानदेवांनी धृतराष्ट्राच्या या वर्तनाला दाखला दिला आहे :

रानिचें राउळा नेलेयां । दाही दिशा मानी सुनियां । कां रात्रि होये पाहालेयां । निशाचरां ॥
जो जेथिचे गौरव नेणे । तेयातें भिंगुळवाणें । हाणौनि अप्रसंगु तेणें । म्हणावा कीं तो ॥ १८.१६०६–७ ॥

नाही म्हणायला एकुलतं एक अपवादभूत स्थळ असे आहे की, जेथे हरीचे बोल ऐकून हा आंधळा 'सुखिया' झालेला आहे (१५.५५९). कळते पण मायामोहामुळे वळत नाही, अशा स्वरूपाचे हे एक वैशिष्ट्यपूर्ण स्वभावरेखाटन आहे.

ज्ञानदेवांचा विषय अध्यात्म आहे. तेथे शांतरस यजमान व हास्याला पंक्तीचा मान, हीच भूमिका आहे. तीमधील हास्यविनोद 'असत्'च्या खंडणाच्या अनुषंगाने आलेला आहे. त्यात कोटिवाच्या लाह्या फुटत नाहीत की उतू जाणाऱ्या हास्याचा खळखळाट नाही. गालातल्या गालात हास्यलहरी उमटविणारा हास्यरस ज्ञानदेवीत आहे. त्याची लज्जत सूक्ष्म व समंजस रसिकतेनेच चाखावयाची आहे. कारण उघड आहे. ज्ञानदेवांचे व्यक्तित्वच मुळी संयत व समंजस आहे.

॥ लेख समाप्त : डॉ. स. गं. मालशे ॥

॥ संन्याशाचा बाळ ! ॥

आळंदीला गेलं की, शेंडीचा नारळ न् पानफूल इंद्रायणीला वहावं, हलत्या बोलत्या तिथल्या तुळशीसख्यांशी पोटभर गुजगोष्टी कराव्यात आणि वाटेनं जरीपताका भुईला लोळवीत दिंड्या घेऊन येतेल्या आळंदीकरांजवळ ज्ञानदेवांची विचारपूस करावी हा मनोभाव संग घेऊन आम्ही त्या दिवशी आळंदीला गेलो. पहातोय तर राऊळाच्या दाराशी फुलांचं अंथरुण झालेलं. बुक्क्याच्या पायघड्यांनी समाधीची वाट रंगलेली. हरिनामाच्या गजरानं सारं राऊळ घुमतेलं. वारकऱ्यांची तोबा गर्दी उसळलेली. दिंड्यापताकांच्या नाचानं राऊळाचं अंगण सजलेलं. मागसाला माणूस भिडलेलं. म्हणताना त्या गर्दीतून वाट काढीत पुढं गेलो तर समोर ज्ञानदेवांची तसबीर! ती पाहिली मात्र न् त्या देखण्या रूपानं मोहिनी घातलेलं मन पुटपुटलं—

सोन्याच्या मुद्‌रुका । देवा ग्यानबाच्या गाली । मुरदुंग वाजवितो । पाची बोटांची एक टाळी ॥
आळंदी गावामंदी । देवा ज्ञानोबाचं ठाणं । दारी सोन्याचा पिंपळ । त्याला जडावाचं पान ॥
आळंदीच्या पारावरी । सांडली कसली फुलं । भैन मुक्ताबाई बोलं । आमी संन्याशाची बाळं ॥

कुठं कुठं ऐकलेल्या आठवणींचं गाठोडं आपल्या मनानं सुटलं...अजानुवृक्षाच्या सावलीत बसलेल्या ज्ञानदेव माऊलीच्या नावाचा जयघोष मुखी आला...तशी तिथं आलेल्या कुण्या एकीनं आम्हाला एखादी कहाणी सांगावी त्या झोकात ऐकवलं—

आळंदी देशायाला । आलो आपुन मैतरणी । ज्ञानूबाच्या पायरीला । देती हेलावा इंद्रावनी ॥



आळंदीचा पार । देवा ज्ञानूबाला साजू । त्येच्या ग आंगूळीला । इंद्रावनी डाव्या बाजू ॥
आलो सये आपुन । आळंदी गावाला । चंदनाची उटी वाहू । ज्ञानूबा देवाला ॥

त्यासरशी चित्ताची सावधानता ठेवून आम्ही सभामंडप गाठला. हरिकीर्तनाचा तिथला सोहळा पाहिला. पुढं पुढं गेलो. चांदीचा नक्षीदार दरवाजा ओलांडून आत गाभाऱ्यात प्रवेश केला. ज्ञानदेवांच्या समाधीपुढं नतमस्तक होत समोरच्या विठ्ठलरखुमाईला हात जोडले. आळंदीची देशमुखी पत्करलेल्या ज्ञानदेवांबद्दलचा जनलोकांच्या उरीपोटी नांदतेला मनोभाव लक्षात घेतला. आळंदी गावाचा महिमा ऐकावा म्हटलं. म्हणून राउळाला प्रदक्षिणा घालीत निघालो तर कुणीतर कानावर घातलं—

आळंदी वसली । इंद्रायणीच्या गाळानं । जित्ती समाधी घेतली । चौदा वरसाच्या बाळानं ॥
आळंदी गावात । भैनभावाची पीरत । ज्ञानोबा शेजारी । मुक्ताबाईची मूरत ॥
आळंदीचा मठ । कुण्या गवंड्यानं बांधीला । ज्ञानेश्वर मावलीचा । वर अभंग मांडीला ॥
काय सांगू सये । आळंदीची ग रचना । बैसले ज्ञानदेव । नामा करीतो कीर्तना ॥
साधूला पुसे साधू । आळंदी किती कोस । ज्ञानदेवाच्या ग माळ्या । टाळविण्याला मोतीघोस ॥

आणि एकेक आख्यायिका अशी काय सांगितली की, माणसाला आपलं देहभानच सुटावं !

हिऱ्या-माणकांच्या दिव्यांनी लकाकतेल्या सोन्याच्या आळंदीत काय दिसलं ? तर म्हणं की, इंद्रायणीच्या काठाला साधुसंतांचे तळ पडलेवते आणि तिथं तुपाच्या हिलालांचा उजेड आलावता. सोन्याचांदीच्या गिंडीतलं पाणी इंद्रायणी त्यांना पाजीत होती. दिंड्या मागं दिंड्या येतेल्या हरिनामाचा गजर होतेला. तशी एकेकानं निरोप आणलेला—

सांगून धाडीने ग । ज्ञानूबा खाशायाला । बुंदीची मेजवानी । इंद्रायणीच्या माशायाला ॥

आणि त्या गर्दीत नवल घिडतलं—

आळंदी गावामंदी । मूर्ती आल्या त्या नाजूक । चांगदेवा हाती । शोभे सर्पाचा चाबूक ॥
चांगदेव साधू । आले सर्पाव बसूनी । ज्ञानोबारायांनी । भिंती चालवील्या दोनी ॥

मागसं मुहूर्त गेलेशी. नगरप्रदक्षिणा वाढून कंदिलाची नाहीतर चिमणीची वात पुढं सारीत समाधीचं दर्शन घ्यावं म्हणतेली. घाघावर स्वार



होऊन आलेल्या चांगदेवाचा भ्रम वाळवायला बसल्या भिंती चालविलेल्या ज्ञानदेवाला काय काय विचारावं म्हणतेली...त्या धांदलीत बोलबाला झालेला—

चांगयाचं पत्तर । कोरा कागद केली घडी । देती उत्तर ज्ञानदेव । लाभे मोक्षाची ऐलथडी ॥
इंद्रावनीच्या काठायाला । डेरे दिल्याली खुतर्नांच । ज्ञानूबा तुकाराम । साधु आल्याती पैठणीचं ॥
वाकरीच्या माळावरी । दस्ती रुमाल वाळत्याती । ज्ञानूबा म्हाराज । साधू रिंगान खेळत्याती ॥
मातीचं खापर । न्हाई कुंभारानं दिलं । ज्ञानूबाच्या पाठीवरी । मुक्ताबाईनं मांडं केलं ॥
इंद्रावनीच्या काठायाला । झाडं तुळशीची हालत्याती । देव वी ज्ञानूबोबा । साधु समाधी बोलत्याती ॥

आणि डोईवरच्या फुलांच्या पाटीनं लवतेल्या माळणीगत माणसं 'असं नाही ?'चा झोक उडवतेली!... चांगदेवाला शहाणपण देतेल्या ज्ञानदेवांनी रेड्याच्या मुखी चारी वेद बोलीवेला त्याची वाहवा होतेली. इंद्रायणीत स्नान करून देहभांड उजळून काढतेल्या लोकांनी भिंगाची दाट घरं असतेल्या वस्तीमधून पायवाट काढीत आळंदी कशी गाठली त्याची पोथी चालवलेली. अजानवृक्षाच्या छायेखाली बसून ज्ञानदेवी सांगतेल्या बाळराजाची स्तुती मांडलेली. इंद्रायणीच्या धक्क्याला बसून ऐंशी मृदुंग न् नऊशे टाळ वाजवीत आलेल्या लोकांपुढं इंद्रदेवानं मांडलेल्या तपाची माहिती खुलतेली. कल्पनांचे न् शेलक्या शब्दांचे पानमळे सजतेले... गावात त्यावेळी साधुसंतांच्या पक्तींचा महिमा पाहण्यासाठी मणामणाचं पुरण शिजतेलं. तुपाचे द्रोण वहातेले!...पाची पक्वान्नांची ताटं शिजनेली...

त्यामुळं जिथं तिथं बरोबरी आवाज घुमनेला—

ज्ञानदेव पावणे । ऐक सखे ग साजणी । आता घालू नका । लई दुधाला धा लणी ॥

आणि पाठोपाठ दिंड्यापताकांच्या भाराखाली सारं गाव सुखावलेलं—

नाचत नाचत । दिंडी आली माज्या वाड्या । देवा त्या ज्ञानूबाला । घालीते मी पायघड्या ॥
नाचत नाचत । दिंडी आली वाड्या आत । ज्ञानूबा देवायाचे । दुधातुपांनी धुवा हात ॥
नाचत नाचत । दिंडी आणिली वरात । ज्ञानूबाला दिली । समदी पेढ्यांची परात ॥
नाचत नाचत । दिंडी जाईला सागरी । देवा ज्ञानूबाला दिल्या । तुपाच्या घागरी ॥

आळंदीच्या वाटेनं । साऱ्या पताका जरीच्या । ज्ञानोबा मावलीच्या । दिंड्या आळंदीकराच्या ॥

अशी धमाल उडून गेलेली. त्या कारणानं तहानभूक हरपून गेलेली माणसं अवतीभवती 'आं' वासून बघतेली. चंदनाची उटी वाट्या भरभरून ज्ञानदेवांच्या अंगावर चढवायला धजावतेली. आणि त्या नादात—

चंदन मैलागिरी । उगाळीता गेले दंड । देव माजा ज्ञानूबा । सोडी झग्याचे बंद ॥

चल सये लवकर । नको करूस घोटाळा । ज्ञानूबा सांगे अर्थ । ऐकी मुक्ताई चित्कळा ॥

ह्या अप्रूपानं आणखीनच माणसं कावरीबावरी झालेली. तशी काय गंमत हं ! अठ्ठावीस युगं विटेवरी उभं असलेलं आळंदीतलं सावळ्या पांडुरंगाचं ध्यान खाली उतरून सभामंडपात आलं !...त्या सरशी तिथला चोखामेळा गेला पार हादरून !... नव्हं असं आक्रित घडलंच कसं ? कोण आलंय म्हणून देवा पांडुरंगानं स्वतः असं सामोरं जावं म्हटलं ?...

तेवढ्यात खुद्द केशीराजाचाच आवाज आला—

पांडुरंग म्हणे ऐक । रुक्मिणी झणत्कार । हाती टाळवीणा । आले आले ज्ञानेश्वर ॥

झालं ! याचि देही याचि डोळा देवदर्शन घडलं या कल्पनेनंच लोकांनी दंडवत घातले. देहाचा मृदंग केला. हातांचे टाळ वाजवले आणि मुखी हरिनाम घोळू दिलं...

विटेवरी नीट । आडुशाखाली गंगा । सख्या पंढरीराया । धन्य तुझी पांडुरंगा ॥

विटेवरी नीट । केळी कर्दळीचा गाभा । पांडुरंगाचं रूप । सावळी दिसे शोभा ॥

विटेवरी उभा । कृष्णा नगरीचा राजा । देवा विठ्ठलाचा । पांडुरंगाचा तुरा ताजा ॥

रत्नजडित सिंहासनी । द्वारकेचा राजा । त्याच्या ग पूजेसाठी । आला ज्ञानूबाराजा ॥

जाई मोगऱ्याचा वास । सये सुटला कथेत । ज्ञानूबा म्हाराजांच्या । गजरे साधूच्या हातात ॥

तेव्हा बघताहेत तर ज्ञानदेव महाराज अभंग संकीर्तन करतेले आणि स्वतः विठूदेव हिऱ्यामाणकांनी लकारलेल्या लेखणीनं त्यातलं एकेक टिपून घेत ज्ञानदेवांसमोर खाली बसलेले...

देवाधिदेवांच्या या आगळ्या दर्शनानं आळंदी नगरी हारखून गेली. स्वतः रखुमाई माऊलीनं साधुसंतांच्या पंक्ती बसविल्या. त्यांना नाना-



परीची पक्वान्नं जेवू घातली. प्रत्येकाची आवडीनं विचारपूस केली. आशीर्वाद दिला...पंढरीचं सावळं परब्रह्म इथं साक्षात अवतरल्यानं आळंदी नगरी धन्य धन्य झाली...ज्ञानदेवांच्या कथा गीतांची पारायणं होऊ लागली...ज्ञानियांचा राजा जनलोकांच्या काळजाचा वड ठरला...माणसं आवर्जून म्हणाली—

विटेवरी उभा । युगं झाली अठ्ठावीस । सावळ्या शिरीहरी । तुझी करीन उठवस ॥
आषाढी कार्तीकीला । सारा रावळ थापला । सावळा पांडुरंग । हजरी घेणार एकला ॥
कस्तुरीचा वास । माझ्या अंगाला कुठला । ज्ञानदेव पांडुरंग । मला सपनी भेटला ॥

आणि मग पाहिला   आळंदी नगरीनं । आणखी एक चमत्कार । बराबरातून । बायकामाणसं बोलू लागली ॥

देहाचा देहपाठ । मुठीच्या करते समया । ववाळीते आरती । माजी तुला ज्ञानूबा राया ॥
देहाचा देहपाठ । बुद्धीच्या करते वाती । ज्ञानूबारायाला । पंचप्राणाची आरती ॥
पोथीला मी येते । सयांनू जागा धरा । सावळा पांडुरंग । उभा चांदणीखाली हिरा ॥

आणखी...आणखी आपल्या सुंदर मनोभावांचे मोती ज्ञानदेवांच्या तुऱ्याला गुंफावेत म्हणून स्वतःची काया त्यांनी केव्हाच पांडुरंगावरून ओवाळून टाकीत घरापासून राऊळापर्यंत दंडस्थान घातलं सुद्धा !...

॥ लेख समाप्त : डॉ. सरोजिनी बाबर ॥

॥ श्री. ना. बनहट्टींच्या सहवासात ॥

श्री.

श्री. ना. बनहट्टी यांना आम्ही दादा म्हणत असू. त्यांचा माझा परिचय ज्ञानेश्वरीच्या कामामुळे १४ जून १९६८ रोजी झाला. तेव्हापासून २२ एप्रिल १९७५ पर्यंत सुट्टीचे काही दिवस वजा जाता रोज ५-६ तास सहवास असायचा. सहवासाचे प्रेम फार असते, आठवणी अनेक असतात. त्या आठवणी आठवतच दादांच्या सहवासाचा लाभ घ्यायचा.

१४ जून १९६८ हा माझ्या आयुष्यातील नोकरीचा पहिला दिवस. श्री. ना. बनहट्टी यांची गाढ विद्वत्ता, शिस्तप्रियता, व्यवस्थशीरपणा याची महती मी ऐकली होती. आणि म्हणूनच प्रथम दर्शनी माझी छाती दडपून गेली. त्यांना पोथीतल्या शंका विचारायच्या म्हणजे हातपाय लटपट कापायचे. पण अगदी थोड्याच दिवसांत ही भीती संपली. त्यांनी मला त्यांच्याच घरातले एक मानले आणि त्यामुळेच आज त्यांच्या स्मृतींनी मनात काहूर माजले आहे. इतक्या आठवणी आठवून संपणार नाहीत. दादांच्यापासून शिकण्यासारख्या गोष्टी अनेक होत्या.

वक्तशीरपणा हा पहिला गुण. आपल्याकडे ज्ञानोपासनेच्या कामाला येणाऱ्या माणसाने ठरलेल्या वेळी यावे व ठरलेल्या वेळी जावे अशी त्यांची अपेक्षा असे. स्वतःही बरोबर एक वाजता ते ज्ञानोपासना निकेतनमध्ये येत. सर्वांची कामे व्यवस्थित चालली आहेत का नाहीत हे पाहात व आपण कामाला लागत. स्वतः कितीही कामात असोत जर कोणी पोथीतल्या लाडाखोडीविषयी विचारले तर आपले काम बाजूस ठेवत व विचारणाराचे शंकानिरसन करीत. आपल्याकरिता दुसऱ्याला ताटकळत ठेवणे हे त्यांना कधीच आवडले नाही.

कोणत्याही कामात व्यवस्थितपणा हा असलाच पाहिजे. साधा मजकूर लिहायला सांगितला तरी 1/2 समास सोडलाच पाहिजे, पानाच्या



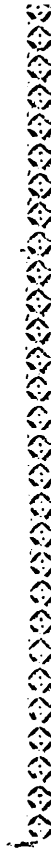
कडेपर्यंत लिहायचे नाही, पानाला ठराविक ठिकाणीच नंबर घातला पाहिजे या सर्व गोष्टी पाळाव्या लागायच्या. या सर्व नियमांमागे जे उद्देश होते ते समजावून सांगत. अक्षरमात्र स्पष्ट लागे. लिहीत असताना फार काटेकोरपणाने लिहावे लागे. वेलांटी अक्षराच्या रेघेपासून निघाली की ती कान्यावर पूर्ण झाली पाहिजे. उकार, वेलांट्या, अक्षराच्या आकाराच्या प्रमाणात लागत. दादांचे स्वतःचे अक्षरही अतिशय स्पष्ट, व्यवस्थित व चांगले होते.

शिस्त हा त्यांच्या कार्याचा पाया होता. ज्ञानदेवीच्या पाठसंशोधनासाठी जी नोंदपत्रे तयार केलेली आहेत ती जवळ जवळ १८००० पेक्षाही जास्त आहेत. पण ती अगदी व्यवस्थित लावलेली. कोणत्याही अध्यायाचे कोणत्याही ओवीचे नोंदपत्र अगदी सहजासहजी मिळू शकते. हातात धरली तर तुकडा पडतील इतकी जुनी कागदपत्रे, १९६१ च्या पुरात चिखलाने बरबटलेली असताना सुद्धा साफ करून ठेवलेली सामग्री त्यांच्या अभ्यासिकेत व्यवस्थित आढळते. जीर्ण झालेली पुस्तके अगदी अलगदपणे ब्राऊनपेपरमध्ये गुंडाळून ठेवलेली आढळतात. ब्राऊनपेपरमुळे पुस्तकाचे नाव समजायला वेळ लागतो म्हणून पुस्तकाच्या दोन्ही पृष्ठभागांवर व बांधणीच्या कडेला नाव लिहिलेले आढळते. शिस्तीतून आपली सोय झाली पाहिजे, वस्तूची जपणूक झाली पाहिजे व वस्तू वेळेवर चटकन सापडली पाहिजे हाच त्यांचा उद्देश असायचा.

ज्ञानदेवीच्या संशोधनकार्याला त्यांनी वाहूनच घेतले होते. पुरातनकालीन पोथीची प्राप्ती झाली की दादांना अतिशय आनंद होत असे. पाठांच्या दृष्टीने पोथ्यांचे त्यांनी संशोधन केलेच, पण इतर सर्वांगीण दृष्टीने पोथ्यांचा अभ्यास केला. एखादी गोष्ट करायची असे त्यांच्या मनाने घेतले की तिच्या पूर्ततेसाठी दादा जिवाचे रान करायचे. एका पोथीत कृष्ण, अर्जुन यांची रंगीत चित्रे होती. त्या चित्रांचे रंगीतच फोटो शेकडो रुपये खर्च करून काढून घेतले. एक जुन्यात जुनी ज्ञानदेवीची महत्त्वाची पोथी मिळविण्यासाठी त्यांनी अपार कष्ट केले. कितीतरी पत्रव्यवहार केला पण जीवनाच्या अखेरीपर्यंत त्यांना त्यात यश आले नाही. याची फार मोठी टोचणी लागली होती. पण कधी ना कधी तरी ती पोथी मिळेल अशी आशा त्यांना वाटत होती. आणि म्हणूनच नोंदपत्रावर त्या पोथीची नोंदणीची जागा रिकामी ठेवून दिली आहे. जर ज्ञानदेवांच्या कृपेने तो पोथी मिळाली तर दादांचा आत्मा नक्कीच संतुष्ट होईल.

प्रतिशुद्ध संहिता अ. १ आणि ७ यांची संपूर्ण तयारी झाली होती. छपाईचे काम फार किचकट. याच्या छपाईसाठी टाइपही बरेच वापरले. मनासारखी छपाई झाली पाहिजे म्हणून दादांनी पुणे, मुंबई व बाहेरगावचेही छापखाने पालथे घातले. शेवटी 'लोकसंग्रह' छापखान्यात छपाईला सुरुवात झाली तेव्हा खरोखरीच दादांनी पेढे वाटले.





ज्ञानदेवीच्या संशोधनासाठी किती कष्ट उपसले व त्यांना मानसिक त्रास किती सहन करावा लागला हे त्यांनी कोणाला कधीच सांगितले नाही, पण सर्वजण हे जाणून आहेत. तंजावरच्या सरस्वती महाल ग्रंथालयातील पोथ्यांची मायक्रोफिल्म किंवा फोटो प्रती काढून मिळाव्या म्हणून निरनिराळ्या संस्थांशी, व्यक्तींशी, महाराष्ट्र शासनाशी कित्येक वर्षे पत्रव्यवहार चालवला होता. आता थोड्याच दिवसांत त्याच्या फोटो प्रतीही काढून मिळणार होत्या. त्या मिळाल्या की दोन वर्षात ज्ञानदेवीच्या संशोधनाचे काम पूर्ण करू असा त्यांचा हिशोबही झाला होता. आपण काम पूर्ण करू याचा विश्वासही होता, व याच समाधानात गेले काही दिवस दादा होते.

दादा ज्ञानेश्वरीच्या कामाशी एकरूप झालेले असू देत किंवा 'टिळक आगरकर' आवृत्तीविषयी विचार करत असू देत त्यांचे आजूबाजूस फार लक्ष होते. काही विशिष्ट विषय सोडले तर सर्व गोष्टींत त्यांना रस होता. त्यांची दृष्टी चौफेर होती. अगदी बारीकसारीक गोष्टीतही त्यांचे लक्ष असे. बंगल्याभोवतालच्या बागेत कोणत्या झाडाची वाढ होत नाही येथपासून ते टेकडीवरच्या मारुतीभोवती गाजर गवत फार वाढले आहे येथपर्यंत सर्वत्र लक्ष असे. नुसतेच लक्ष होते असे नाही तर संबंधित व्यक्तींना याबद्दल जाणीव करून देत व योग्य ती कारवाई करण्यास लावत. याबद्दल योग्य ती कार्यवाही केल्यानंतर त्याचे लगेच तोंड भरून कौतुक करत. साध्या गोष्टीतही दादांचे मोठे कौतुक असे. दादांच्या या कौतुक करण्याच्या स्वभावाचा त्यांच्या कुटुंबातील व्यक्तींना लाभ झाला असेलच, पण त्यांच्या सहवासात आलेल्या सर्वांना याचा लाभ झाला आहे.

दादांना पत्र लिहिण्याची फार आवड. कोणाला परीक्षेत सुयश मिळू दे, कोणाला डॉक्टरेट मिळू दे, नोकरी लागू दे दादांचे कौतुकाचे, अभिनंदनाचे पत्र पहिल्यांदा जात असे. लग्नाचे अभीष्ट-चिंतन, समारंभाबद्दल शुभेच्छा, वाढदिवसाचे आशीर्वाद पाठविण्यास दादा कधीच विसरत नसत. भावनेपेक्षा कर्तव्य श्रेष्ठ हे जरी खरे असले तरी दादा भावनाशील होते. एखादी दुःखद बातमी कळली की ते दुःखी होत असत. प्रयत्नांना अपयश आले की अस्वस्थ होत. पण परत त्यांना कर्तव्याची जाणीव लगेच होत असे. कर्तव्य बजावताना, दुसऱ्याकडून काम करवून घेताना ते स्पष्टपणे बोलत असत. एखाद्याची चूक स्पष्ट सांगत असत. पण नंतर त्यांचे मन आरशासारखे स्वच्छ असायचे. कोणताही माणूस चुकीला पात्र असतो असे नेहमी म्हणत.

ज्ञानदेवीचे काम काय किंवा इतर कोणतेही लिखाण काय, हे कसे व्हायला पाहिजे हे दादा मला समजावून सांगत होते. त्यांच्या ग्रंथसंग्रहालयातून एक पुस्तक घेऊन आले. ते पुस्तक होते पूज्य विनोबांचे, 'मधुकर.' या पुस्तकातील 'तीन मुद्दे' हा निबंध माझ्यापुढे ठेवला व ह्याप्रमाणे कामात वेग साधता आला पाहिजे, सफाई किंवा नेटकेपणा पाहिजे व ज्ञान पाहिजे असे सांगून त्यांनी तो सर्व निबंध समजावून दिला.



ते स्वतःही प्रत्येक गोष्ट हे 'तीन मुद्दे' डोळ्यांसमोर ठेवूनच करीत.

दादांचे पुस्तकावर जिवापाड प्रेम. पुस्तकाचा कोपरा वाकडा झालेला खपायचा नाही की डाग पडलेला चालायचा नाही. पुस्तके म्हणजे त्यांचे जिवाभावाचे मित्र. पुस्तकाविना दादा कधी दिसायचे नाहीत. पुस्तकांची जपणूक दादा तळहातावरच्या फोडासारखे करायचे. एका १७५–२०० पानांच्या दुर्मिळ पुस्तकाला तर प्रत्येक पानाला प्लॅस्टिक घालून जपले आहे. कोणतेही नवीन पुस्तक प्रकाशित झाले की ते आपल्या संग्रही असावे असे त्यांना मनोमन वाटे. नवीन पुस्तक लगेच आणवीत. पुस्तकाचे सूक्ष्म वाचन करीत. वाचताना फार एकाग्र होत. कोणत्या पानावर कोणता मजकूर आहे हे निश्चितपणे सांगत. हे सर्व वाचन चिकित्सक असे. ही चिकित्सा मजकुराला वापरलेला टाइप, पानातील ओळी, मुखपृष्ठ, पुस्तकाची बांधणी येथपर्यंत असे. नानांच्या (त्यांच्या पूज्य वडिलांच्या) वेळची संगीताची पुस्तकेही ते कित्येक वेळेस वाचत बसायचे. नानांची कोणतीही वस्तू हातात घेतली की दादा प्रथम तिला नमस्कार करीत. अत्यंत आदराने, प्रेमभराने, पूज्य भावनेने ते नानांच्या वस्तू सांभाळीत. उरुळी कांचनचे निसर्गोपचार पूर्ण करून दादा नुकतेच घरी आले होते. एके दिवशी ज्ञानोपासना निकेतनमध्ये बसले असता सर्व पुस्तकांकडे प्रेमभराने पाहिले. काही निवडक पुस्तके हाताळली. त्यांच्या मनात काय विचार आले कोणास ठाऊक, पण एकदम म्हणाले "राजे जातात, रंक जातात. लहान मोठी संग्रहालये, ग्रंथालये नामशेष होतात. ह्या पुस्तकात माझा जीव अडकणे हे अज्ञान आहे. पण इतके दिवस नानांच्या (त्यांच्या वडिलांच्या) पासून जिवापाड जपलेली ही सामग्री काळजीपूर्वक सांभाळा" हे त्यांच्याच्याने बोलवेना. सर्व ग्रंथसंपदेकडे पाहातच राहिले.

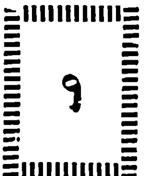
आपल्या आयुष्यातील प्रत्येक क्षण सत्कारणी लागावा अशी त्यांना ओढ लागलेली असायची. वयोमानाने त्यांच्याच्याने लिहवत नसे. लिहायला कोणी नसताना त्यांना मजकूर आठवायचा. अशा वेळी टेपरेकॉर्डरमध्ये बोलून ठेवत व लेखनिकाला सवडीने उतरवून घ्यायला सांगत. गेले पाच सहा महिने त्यांचे सारखे पोट दुखत असे. आपले आयुष्य आता थोडे उरले आहे. नियोजित कामे शक्य तितक्या लवकर उरकली पाहिजेत असे त्यांच्या मनाने घेतले होते. पोटातील वेदनांमुळे अस्वस्थ होत असत. तेव्हा एखादी दुःखशामक गोळी घेत व मजकूर सांगत. साहित्यसेवेची तळमळ त्यांना सारखी लागली होती. आणि म्हणूनच शेवटपर्यंत 'दोन वर्षे तरी जगवा' अशी डॉक्टरांच्याजवळ मागणी करत होते. ऑपरेशन सुरळीत झाल्यावर कदाचित बरे वाटेल असा आशेचा अंकुर त्यांच्या मनात उगवला असावा आणि म्हणूनच हॉस्पिटलमध्येही ते पोथीची माहिती कळल्यावर आनंदित होत होते. विष्णुसहस्रनामावर लिहायला घेतलेले पूर्ण करायच्या विचारात होते. 'टिळक-आगरकर'.

ग्रंथासाठी सामग्री गोळा करवीत होते. मधूनच एवढ्या असह्य वेदनांतही त्यांच्या मनात भावनांचे काहूर माजत असे व त्यातून एकदोन काव्यांचाही जन्म झाला.

हाती घेतलेले संशोधनकार्य पूर्ण करावे, टिळक–आगरकर ग्रंथाची पूर्णता करावी, इतर अनेक मनात योजलेले संकल्प तडीस जावेत यासाठीच दादांना आयुष्य हवे होते. पण सर्वांच्याच प्रयत्नांना अपयश येत गेले. काळाने दादांच्यावर झडप घातली. थोर महात्मा, ज्येष्ठ साहित्यिक, आम्हा सर्वांची काळजी वाहणारे दादा निघून गेले. ज्ञानोपासना निकेतनाची आई गेली. ती आता पोरकी झाली. राहिल्या आहेत फक्त आठवणी. त्या स्मृतींची शिदोरी फक्त बरोबर सांभाळायची.

॥ लेख समाप्त : सौ. पुष्पा पुसांळकर ॥

॥ मी पाहिलेले भालचंद्र महाराज कहाळेकर ॥



९५० साल. सप्टेंबर किंवा ऑक्टोबरचा सुमार. हैद्राबादला मी थोडासा नवाच. अकरा साडेअकराच्या सुमारास गौळी-गुड्यातील श्रीधर नाइकांच्या दत्तरी पोचलो. नांदेडच्या पीपल्स कॉलेजच्या सिलेक्शन कमिटीची सभा होती. जिन्याजवळच एका पोराने थांबवले. " आपण बारलिंगे ना ? आपणांस कहाळेकरांनी बोलावले आहे. ते याच परिसरात राहतात. " मनात विचार आला. कोण हे कहाळेकर ? त्यांनी मला का बोलवावे ! ' स्वामीजींच्या राजकीय गोतावळ्यातील ' असे काहीसे कहाळेकरांसंबंधी ऐकले होते. परिचय तर नव्हताच. सभेस अजून वेळ होता. थोडासा विस्मय, थोडेसे औत्सुक्य. वाटले कहाळेकरांना भेटावे. मुलाने वाट दाखविली. एक ठेंगणी, साधारण गोरी व्यक्ती सामोरी आली. अंगावर सदरा वगैरे नव्हताच. पण शरीर कमावलेले दिसत होते— किंचित हसून स्वागत झाले.

' कधी आलात ? जेवण झाले नसेल ना ? टाळकीची भाकरी चालेल का ? ' एकंदर प्रकाराने मी चाटच झालो. एक अनोळखी माणूस मला घरी बोलावतो काय आणि जेवण्यासंबंधी बोलतो काय ? सर्व प्रकार एकूण अद्‌भुतच होता. एका संस्कृत सुभाषितात मैत्रीची लक्षणे सांगितली आहेत. त्यातील जेवू घालण्याची अट तर कहाळेकरांनी प्रथम दर्शनीच पुरी केली. बाकीच्या अटीही यथाक्रम पार पडल्या. माझी आणि कहाळेकरांची ओळख ही अशी झाली, पण त्या ओळखीचा प्रकार मात्र ' जननांतर सौहृदाचा '.

कहाळेकर हे परभणी जिल्ह्यातील. त्यांना परभणीचा अगदी आंधळा अभिमान. मी कोठचा कोण याची त्यांनी चौकशी सुरू केली आणि

त्यांना जेव्हा कळले की माझे पूर्वज बहुधा पाथरी तालुक्यातील असावेत, तेव्हा तर त्यांच्या माझ्यावरील प्रेमाला उधाण आले आणि ते शेवट-पर्यंत कधी कमी झाले नाही. माझा पक्षपात करावयालाही त्यांनी कधी संकोच केला नाही. अगदी पहिल्या भेटीतच मी त्यांचा झालो याला कारणे दोन. एक तर मी स्वामी रामानंदतीर्थांच्या कॉलेजचा प्रिन्सिपॉल व दुसरे म्हणजे माझे पूर्वज परभणी जिल्ह्यातील. दोन्ही कहाळेकरांची श्रद्धास्थाने. अकल्पितपणे त्यांच्या दोन्ही कसोट्यांस मी उतरलो होतो.

कहाळेकर मजपेक्षा थोडे पोक्त दिसत. पण थोडेच दिवसांत मला कळले की त्यांचे माझे वय जवळ जवळ सारखेच होते आणि त्यांच्या माझ्या आवडी-निवडीपण. त्यांचा एकंदर वेश आणि आवेश साक्रेटीससारखा. त्यांच्या संभाषणाची सुरुवात स्वतःच्या अज्ञानापासून व्हावयाची आणि साक्रेटीससारखेच ते दुसऱ्यास बोलके करावयाचे. आपल्या अभिनिवेशात आपण बोलत असताना कहाळेकरांचा तर्ककर्कश गळफास आपल्याभोवती आवळत आहे हे कळतच नसे. त्यांच्या संभाषणाचे रवंथ करताना प्लेटोच्या थिएटिटसची आठवण व्हावी. मराठवाड्यातील माणसे मागासलेली या भ्रमात आपण राहिलो म्हणजे तर विचारण्याची सोयच नाही. या मराठीच्या प्राध्यापकाला रुद्रापासून तो न्याय-मुक्तावलीपर्यंत सर्व काही मुखोद्गत आहे हे मला कोणी सांगितले असते तरी त्यावर माझा विश्वास बसला नसता आणि जेव्हा ही वस्तुस्थिती आहे असे मला कळले तेव्हा माझी दातखीळच बसायची पाळी आली. हाताच्या बोटावर मोजता येतील अशी जी काही अत्यंत बुद्धिमान माणसे मी पाहिली आहेत त्यांमध्ये मी कहाळेकरांचा—भालचंद्र महाराजांचा—समावेश करीन.

१९५० ते १९५६ मी पीपल्स कॉलेजचा प्राचार्य होतो. ह्या काळात मला हैद्राबादला अनेकदा जावे लागे. अशा वेळी इतर सर्व गोष्टी बाजूस ठेवून मी कहाळेकरांच्याकडे जायचा. त्यांना वेळ आहे की नाही याचीही मी कधी पर्वा केली नाही आणि आपले सर्व विषय बाजूस ठेवून कहाळेकर माझ्याशी गप्पा करावयाचे. गप्पांना विषयाचे बंधन नव्हते. स्वामीजी, काशीनाथराव वैद्य, वी. रामकिशनराव यांच्या राजकारणापासून तो छंद, अलंकार, व्याकरण, काव्यशास्त्र अशा अनेक विषयांवर आमच्या गप्पा होत. त्या काळात कै. बेडेकर यांचे रसावरील क्रांतिकारी लेख नवभारतातून प्रसिद्ध झाले होते. तसेच कविवर्य मर्ढेकर यांनीही मराठी समीक्षेत काही आगळेच स्थान या काळात मिळविले होते. या दोघांच्याही लेखनाची समीक्षा करण्यात आमच्या सत्तर ऐंशी तरी बैठकी झाल्या असतील. एकदा ह्या बैठकी सुरू झाल्या की ' रात्रिरेव व्यरंसीत् ' म्हणण्याची पाळी येत असे. भालचंद्र महाराज गप्पा करूनच थांबत नसत. विद्यार्थ्यांकडून ' होमवर्क ' करून घेण्यातही या मास्तरचा हातखंडा असे. या सहा वर्षांत आणि पुढे तीन वर्षे मी हैद्राबादला असताना त्यांनी मजकडून अनेक लेख लिहून घेतले आहेत. ' शिक्षणाची समस्या '



आणि 'भारतीय संस्कृती व खाजगी मालमत्तेचा' प्रश्न अशासारखे लेखही या काळात भालचंद्र महाराजांच्या प्रेरणेनेच मला लिहिता आले. माझे सौंदर्याचे व्याकरण तर त्यांच्याच आग्रहाचे फळ.

भालचंद्र महाराज हे उत्कृष्ट कार्यकर्ते होते. त्यांना समोर समोर मिरवणे जमत नसे. पण एखाद्या संस्थेचे संगोपन कसे करावे ही गोष्ट आई-पेक्षाही त्यांना अधिक माहीत होती. मराठवाडा साहित्य परिषद, प्रतिष्ठान किंवा इसामिया बाजारातील मराठी साहित्य परिषदेची वास्तू ही भालचंद्र महाराजांच्या कर्तबगारीचीच फलश्रुती आहे हे कोणासही नाकबूल करता येऊ नये. अर्थात कोणत्याही समारंभात भालचंद्र महाराज कधी समोर दिसणार नाहीत. कोणत्याही फोटोत ते सहसा कधी आढळणार नाहीत. आणि कोणत्याही कार्याचा सूत्रधार म्हणून आणखी कोणी मिरवला तरी भालचंद्र महाराजांना त्याची कधी खंत नसणार त्या काळात हैद्राबादेतील मराठी समाज व्युत्पन्न आणि सुसंस्कृत होता. प्रत्येक क्षेत्रात मराठी माणसाचे वर्चस्व डोळ्यात भरावे एवढे मोठे होते. वी. रामकिशनरावांपासून तो श्री. पी. व्ही. नरसिंगरावपर्यंत सर्वांवर मराठी साहित्यसंस्कृतीचा पगडा होता. स्वामीजींनी मराठीलाच मातृभाषा मानलेली. वैद्य, एकबोटे वगैरे मंडळी तर बोलूनचालून मराठी. या सर्व मंडळींना साहित्याच्या क्षेत्रात एक कुशल कारागीर पाहिजे होता. भालचंद्र महाराजांच्या रूपाने तो त्यांना मिळाला. अर्थात समाजप्रबोधनाचे श्रेय एका व्यक्तीस देता येऊ नये. प्रबोधनाच्या काळात एकमेकांना पूरक अशा अनेक व्यक्ती निर्माण होतात आणि एकत्र येतात. साहित्यापुरतेच बोलावयाचे झाल्यास डॉ. नांदापूरकर, प्रा. माढेकर, डॉ. श्रीधर कुलकर्णी, श्री. वाघमारे, श्री. अनंत भालेराव इ. अनंत लोक त्या वेळी निर्माण झाले. सुप्रसिद्ध साहित्यिक नरहर कुरुंदकर हे तर याच प्रबोधनाचे अपत्य. ह्या सर्व व्यक्ती हैद्राबादच्या प्रबोधनास जबाबदार आहेत, आणि त्यात भालचंद्र महाराजांचेही आगळे स्थान आहे.

भालचंद्र महाराजांना मागे राहून काम करणे माहीत. याचाच परिणाम त्यांच्या लेखनासंबंधीच्या उदासीनतेत झाला. काही थोड्याशा उर्दू कथांचा अनुवाद एवढीच काय ती त्यांची निर्मिती मला ठाऊक आहे. दुसऱ्यांना लेखनप्रवण करता करता आपणासही काही लिहावयाचे आहे, हे कहाळेकर जवळ जवळ विसरलेच, आणि कुरुंदकरांसारखा सव्यसाची शिष्योत्तम त्यांनी निर्माण केला यावरच समाधान मानण्याची पाळी आपल्यावर आली.

१९५६ मध्ये विशाल द्विभाषिकाची स्थापना झाली, आणि त्याच सुमारास कर्मधर्मसंयोगाने मी नांदेड सोडले व हैद्राबादला आलो. सिद्धिपेठ कॉलेजच्या प्रिन्सिपॉलच्या जागी जरी आमच्या सोसायटीने–नूतन विद्या समितीने– माझी नेमणूक केली असली तरी सोसायटीचा कार्यवाह या

नात्याने माझा बराचसा मुक्काम हैद्राबादलाच असे. त्यामुळे मी हैद्राबादलाच बिऱ्हाड केले होते. द्विभाषिक झाल्यामुळे हैद्राबाद तेलंगणातल्या मराठी मंडळींची मराठवाड्यात– मुंबईला जाण्याची बदली करून घेण्याची– धडपड सुरू झाली होती. भालचंद्र महाराज या सर्व व्यापातून मुक्त होते. त्यांनी हैद्राबादलाच राहण्याचे ठरविले. याचे एक कारण असेही असू शकते की, औरंगाबादच्या सरकारी महाविद्यालयात त्या वेळी मराठीची एकच जागा असावी व या जागी प्रा. भगवंत देशमुखांनी जावे असेही ठरले असावे. पण महाराज हैद्राबादला राहिले तरी कामापासून त्यांना सुटका नव्हती. प्रतिष्ठान अजूनही हैद्राबादेवरूनच निघे. जयहिंद प्रेसपण अजून हैद्राबादलाच होता. त्या प्रेसचा बराचसा भाग औरंगाबादला पाठवावयाचा होता. प्रतिष्ठानपण औरंगाबादी हलणार होते. पण या हालचालींना अद्याप वेळ होता. मराठवाडा साहित्य परिषदेचे सूत्रधार म्हणून मराठवाडा काढण्याची सर्व जबाबदारी अर्थातच महाराजांवर पडली. बहुतेक कार्यकर्त्यांना मराठवाड्याकडे जाण्याची ओढ लागली असतानासुद्धा ही जबाबदारी महाराजांनी पार पाडली हे अर्थातच सांगणे नको. प्रतिष्ठानशी याच काळात माझा निकटचा संबंध आला. प्रतिष्ठानमधील अनेक लेख, स्फुटे, टिप्पण्या त्या वेळी मी लिहिली आहेत. पुढे प्रतिष्ठान औरंगाबादला हलविण्यात आले व आमचाही प्रतिष्ठानचा ऋणानुबंध कमी कमी होत गेला.

× × × ×

प्रा. मे. पु. रेगे यांनी कुरुंदकरांवर लिहिताना कहाळेकरांच्या महाराज या उपाधीची बरीच थट्टा केली आहे. मराठवाड्यात आणि विशेषतः परभणी जिल्ह्यात 'महाराजपण' नसलेले महाराज अनेक आहेत. भालचंद्र महाराजांप्रमाणेच एकनाथ महाराज, आणि चिंतामणी महाराज अशा आणखी दोन विद्वान पंडितांचा माझा परिचय आहे. हे महाराज म्हणजे कोणी संस्थानिक नव्हेत. एअर इंडियाच्या महाराजांचे मॉडेलही नव्हेत किंवा कोणी साधुपुरुषही नव्हेत. संप्रदायप्रवर्तकांचे मठ मध्ययुगीन काळात ठिकठिकाणी होते. मराठवाड्यातही होते. अशा वंशातील वारसदारांना महाराज अशी उपाधी असे. भालचंद्र महाराजांचा अशाच एका मठावर वारसा असावा. ते कोणत्या पंथातील ही उत्सुकता मलाही होती. नांदेडला असताना परभणी जिल्ह्यात अनेक शाक्त मठ आहेत असे ऐकले होते, व बसमतचे असे तीन मठ मी प्रत्यक्ष पाहिले पण होते. सुरुवातीस शाक्त संप्रदायाच्या मठाधिपतींनाच महाराज म्हणतात असा माझा समज. त्यामुळे मी एकदा कहाळेकरांना तुम्हांला महाराज ही उपाधी कशी, तुम्ही शाक्तपंथीय का? म्हणून समक्ष विचारले. ते शाक्तपंथाचे नव्हते एवढाच त्यांच्या बोलण्यातून मी अर्थ काढला. शाक्तपंथाला पंच मकारांचे जे वलय आहे ते इतर पंथांना नसल्यामुळे इतर पंथांच्या रीतिभाती काय आहेत हे समजून घेण्याची

मलाही उत्सुकता नव्हती.

× × × ×

मराठी व्याकरणाचा कहाळेकरांचा फार गाढ अभ्यास होता हे मला माहीत होते. 'मी', 'तू' आणि 'ते' या तीन सर्वनामांचा विचार म्हणजे तत्त्वज्ञान अशी माझी पण (चुकीची अथवा बरोबर) धारणा असे व आहे त्यामुळे आमच्या व्याकरणाच्याही मैफली अनेकदा रंगल्या आहेत. प्रथम पुरुषी, एकवचनी सर्वनामाला अनेकवचन असू शकते का, म्हणजे 'आम्ही' या सर्वनामाला प्रथम पुरुषी मानावयाचे किंवा कसे? 'तू' किंवा 'तो' 'मी' शी जोडल्याशिवाय 'आम्ही'-होऊ शकत नाही. व 'तू' 'तो' तर द्वितीय व तृतीय पुरुषी आहेत. 'आम्ही' प्रथम पुरुषी नसेल तर राजा किंवा वृत्तपत्रकार 'आम्ही' असे स्वतःस संबोधतो तेव्हा त्याचे व्याकरण कसे? 'आम्ही' आणि 'आपण' यांच्यात आपण भेद कसा करावयाचा? आम्ही सगळेजण व आपण सगळेजण यात नेमका फरक कुठे आहे? 'आपणास' प्रथम पुरुषी मानावयाचे तर आपण याल का? या वाक्यातील 'आपण' तुम्हीच्याऐवजी कसे वापरता येते? प्रथम पुरुषी एकवचनी सर्वनामाला लिंग असते का? नसल्यास मी जातो व मी जात्ये असे शब्दप्रयोग कसे? हिंदीत 'होणे' (मैं करता हूं, मैं करती हूं) हे एकच क्रियापद मानावयाचे, व 'करता' 'करती', 'जाता' 'जाती' (जाणे या धातूपासून) यांना क्रियाविशेषण मानावयाचे किंवा काय? लिंगाचे व्याकरणात काय स्थान आहे? दार, कलत्र व स्त्री हे स्त्रीवाचक शब्द संस्कृत व्याकरणात भिन्न लिंगी का? विभक्ती केवळ सर्व-सर्वनामालाच लागते किंवा नाही, 'या दांडीवरील धोतर भाऊजींचं आणि पलीकडील तिकडचं' या वाक्यातील 'पलीकडील' आणि 'तिकडचं' या शब्दांचे व्याकरण कसे द्यावयाचे इत्यादी आमच्या वादविवादाचे विषय असत. मराठी भाषेचे तात्त्विक व्याकरण (A Philosophic grammar of Marathi) वाक्यपदीयाच्या धर्तीवर आम्ही दोघांनी मिळून लिहावयाचे असे आम्ही अनेकदा ठरविले होते व त्यानिमित्त त्यांच्या जवळील उच्चतर माध्यमिक व्याकरण मी अभ्यासाकरिता घरी पण आणले होते. पण उत्पद्यन्ते विलीयन्ते दरिद्राणां मनोरथाः। आळस हा आमच्या दोघांचाही स्वभाव-विशेष किंवा स्थायीभाव. करवून घेतल्यावाचून आमच्याकडून कधी काम होत नाही. मग एकतर परमेश्वर तरी आमच्याकडून काम करून घेत असेल किंवा मित्र तरी. इतर अनेक कामांप्रमाणेच आमचे हे काम कधी पूर्ण व्हावयाचे नव्हते. काम न करण्याची संधी मी तर कधीच वाया दवडीत नाही. 'कार्यव्यापामुळे' आमची ताटातूट झाली एवढे निमित्त काम न करण्यास मला पुरेसे होते.

१९५९ मध्ये मी हैद्राबाद सोडून तिरुपतीस गेलो. तेथून युगोस्लाव्हियात, तेथून दिल्लीस, तेथून ऑस्ट्रेलियात. रामाच्या वनवासाप्रमाणे

माझी ही 'हद्पारी' चवदा वर्षांची होती. या चौदा वर्षांत कहाळेकरांची भेट झाली नाही. त्यांच्याकडचे काहीच कळले नाही. नाही म्हणावयास नांदापूरकर वारले, माडेकर रिटायर्ड झाले, श्रीधर कुलकर्णी मराठीविभाग प्रमुख झाले, कहाळेकरांनी नल्लाकुंट्यास घर बांधले एवढे उडत उडत कळले.

१९७३ मध्ये विद्यापीठ अनुदान मंडळाच्या वतीने हैद्राबादला जायचा प्रसंग आला. सर्व काम आटोपून कहाळेकरांकडे जावयास रात्रीचे साडेदहा वाजले. घंटा वाजविताच कहाळेकर बाहेर आले. पूर्वीचेच हास्य. पण प्रकृती खंगली होती. 'जेवण झाले नसेल ना' पुनः पहिल्याच भेटीतील प्रश्न. पण या वेळी जेवणाचा योग नव्हता. जेवण झाले होते. अर्थात त्यानंतर रात्री दीड वाजेपर्यंत आमच्या गप्पा चालल्या होत्या. रसध्वनीपासून व्याकरणापर्यंत सर्व काही. हीच माझी आणि कहाळेकरांची शेवटची भेट. सहा महिन्यांपूर्वी पुनः एकदा हैद्राबादला गेलो होतो. उस्मानिया विद्यापीठाच्या पंचवार्षिक योजनेवर अभिप्राय सादर करण्याकरिता. वाटलें निझाम कॉलेजात भेट होईल. पण व्हायची नव्हती. घरी गेलो तेथेही भेट झाली नाही. दुसऱ्या दिवशी सकाळी आंध्र विद्यापीठाची भेट होती. या भेटीमुळे कहाळेकरांची भेट तशीच राहिली. आणि आता तर ती कधी व्हायचीच नाही. दिक् आणि काळ यांचे गूढ उकलण्याच्या प्रयत्नात दिक् आणि काळ यांनी आम्हा दोघांचाही साधलेला हा दावा. कालिक संबंधाने आम्ही संबंधित आहोत असे नैय्यायिकांनी कितीही सांगितले तरी परत दोघांचाही संयोग कसा होणार !

× × × ×

कहाळेकर वारले हे मला कळलेच नाही. साहित्य परिषदेत त्यांच्या दुखवट्याची सभा होती. ही बातमी सभा झाल्यानंतर वाचनात आली. सकाळी वृत्तपत्र वाचले असते तर सभेस तरी गेलो असतो, पण त्या दिवशी आमच्या घरी वर्तमानपत्रच आले नाही. आमचा स्थायीभाव. एका डॉक्टरच्या दवाखान्यात बातमी वाचली ती सायंकाळी. ती भालचंद्र महाराजांच्याबद्दल. हेही लवकर लक्षात आले नाही. आणि लक्षात येऊन तरी काय उपयोग ? या संसारात सर्व काही नश्वर असते अशी स्वतःची समजूत घालण्याशिवाय आपणाजवळ काय असते ! काळ हा आपणा सर्वांपेक्षा अधिक धूर्त आहे.

॥ लेख समाप्त : सुरेंद्र बारलिंगे ॥

॥ कऱ्हाड साहित्य संमेलनाच्या अध्यक्ष दुर्गा भागवत ॥

विचारशक्ती आणि भावस्थिती ही दोन्ही हेलावून सोडणारे लेखन फारच क्वचित होते. असे काही लेखन दुर्गा भागवत करू लागल्या तो काळ साधारणपणे १९५० च्या सुमाराचा. या वेळेपासून नित्यनेमाने त्यांचे लेखन प्रसिद्ध होत राहिले आहे, अगदी तीच गुणवत्ता असलेले. असे संततपणे उंच पातळीवर राहणे सहसा घडत नाही. दुर्गा भागवतांच्या बाबतीत ते घडले आहे. पण हे एवढेच काही विस्मयकारक नाही. जे घडले आहे ते विलक्षण आहे. दुर्गा भागवतांनी केलेले लेखन एकाच प्रकारचे नाही. ते विविध प्रकारचे आहे. त्यांनी कथा लिहिल्या. व्यक्तिचित्रे रेखाटली. ऋतुचक्रातली लोभसवाणी निसर्गदृश्ये शब्दांकित केली. लोकसाहित्याचा बारकाईने मागोवा घेतला. महाभारतासारख्या अवाढव्य आर्षकाव्यातले नाट्यात्मक भाग कलावंताच्या जाणिवेने न्याहाळून त्यांचा परिचय करून दिला. राजारामशास्त्री भागवत आणि श्री. व्यं. केतकर या विचारप्रक्षोभक व परखड लेखकांच्या लेखनाचा सुजाण परिचय करून देणारे टीकात्मक विवेचनही केले. अशा दुर्गा भागवत आता साहित्य संमेलनाच्या अध्यक्ष होत आहेत. मला स्वतःला आनंदनिर्भर करून सोडणाऱ्या या प्रसंगाच्या निमित्ताने स्वतः दुर्गा भागवतांविषयी काही लिहिणे उचित ठरेल असे मला वाटते.

दुर्गाताईंची व माझी ओळख माझा मित्र वसंत दावतर याने करून दिली, एवढेच मला आठवते. केव्हा हे काही नेमके आठवत नाही. एवढे मात्र आठवते की, दुर्गाताईंच्या तटस्थ संशोधकी कवचातूनही प्रकट होणाऱ्या कविसुलभ उत्कट आणि निरागस स्नेहशीलतेचा ठसा मात्र माझ्या मनावर आमच्या पहिल्या भेटीतच उमटला. असं वाटतं की बहुधा आमची ही भेट एशियाटिक सोसायटीच्या ग्रंथालयात संशोधन



कक्षाच्या शांत गंभीर वातावरणात झाली असावी. एकाच वेळी विद्वत्तेचा वचक आणि स्नेहशीलता यांचा हा मला आलेला अनुभव फारच विलक्षण होता.

आधी मी एशियाटिक सोसायटीत जात असे तो अध्ययन-अध्यापनासाठी लागणारी पुस्तके मिळविण्या परत करण्यापुरता. अगदी नाकासमोर जाणाऱ्या मला ठाऊक नव्हतं की दुर्गाताई तेथे अगदी नेमाने असत. किंबहुना एशियाटिक सोसायटीचं ग्रंथालय हे दुर्गाताईंचे दुसरे घर वा अभ्यासिका आहे हे मला कळायचं होतं. दुर्गाताईंची व माझी गाठ तिथे वारंवार पडू लागली आणि मग ते माझ्या लक्षात आले. पहिल्या कित्येक भेटीत, मला वाटतं, मी फारच संकोचाने वागत असेन. दुर्गाताईंची काव्यात्म नि तरीही विचारप्रवण लेखनपद्धती माझ्या मनावर केवळ कुतूहलाचं आवरण घालून बसली होती. त्यामुळे मी प्रथम प्रथम दुर्गाताईंना नुसतं बघून, दुरूनच हसून नमस्कार करी. मला त्यांच्याशी बोलावंसं वाटे. परंतु त्यांच्या लेखनसाधनेत व्यत्यय तर येणार नाही ना, ही जपणुकीची भावना अधिक प्रबळ होई. कसं कोण जाणे, काही दिवसांनी निव्वळ दुर्गाताईंची भेट घेण्यासाठी म्हणून मी एशियाटिक सोसायटीत जाऊ लागलो. त्यांची भेट झाली की नंतर कितीतरी दिवस काही नवीन लेखन-वाचनासाठी मी ताजातवाना होई आणि भेट झाली नाही तर चुकल्याचुकल्यासारखे वाटत राही.

मला वाटतं, या काळात (सुमारे १९५५ ते १९६५) दुर्गाताईंच्या भोवती माझ्याप्रमाणे इतरही कितीएकजण गोळा होत. यात नवकवी असत. अतिनवकवी असत. संपादक असत. संशोधक असत. सामाजिक कार्यात रस घेणारे असत. पत्रकार असत. चित्रकार असत. दलित वर्गातले धडपडणारे असत. साऱ्यांना दुर्गाताईंचा लोभ हवा होता. त्यांच्याकडून साहाय्य वा प्रेरणा हवी असे. त्यांनी अर्थातच या सर्वांना साहाय्य केले अकृत्रिम जिव्हाळ्याने. ही सहृदयता झाली. पण दुर्गाताई म्हणजे केवळ हृदयानुमानाने पाहणाऱ्या व्यक्ती नाहीत. आपल्या-जवळ येणारी वा वावरणारी माणसं कमीत कमी 'सामाजिक न्याय' बुद्धीच्या कसोटीवर तरी उतरायला हवी असतात त्यांना. साहजिकच निर्लोभ नसलेल्या कित्येक व्यक्ती दुर्गाताईंच्या रोखठोक सत्य बोलणाऱ्या व प्रश्न करणाऱ्या वृत्तीला बिचकल्या. हळूहळू दूरही गेल्या. दुर्गाताईंनी याविषयी खंतखेद बाळगले नाहीत. हे असं घडणं अटळच होतं. कारण आतबाहेर काही न ठेवता, सत्य तेच बोलणाऱ्या आणि न्याय्य तेच करणाऱ्या दुर्गाताई, माझ्या समजुतीप्रमाणे, आगरकरी वृत्तीच्या खऱ्याखुऱ्या वारस आहेत.

आपल्याजवळ येणारी माणसं स्तुतिपाठक किंवा त्यासारखी असतील तर ते आपल्याला आवडतं, हवं असतं. माझ्या पाहण्यात आहे त्यावरून मी नक्कीच म्हणू शकतो की दुर्गाताईंची अपेक्षा अगदी याच्या विरुद्ध स्वरूपाची आहे. कुणी स्तुती करू लागला तर त्यातला लोमी-

पणाचा वा इतर कसला वास त्यांना पटकन उमगतो. त्यांचं संवादशील मन एकदम आक्रसतं. मात्र कुणी सुहृदानं निर्व्याज आनंदानं काही म्हटलं तर त्या बालिकाप्रमाणे प्रफुल्लित होतात. त्यांच्या या स्वभावाचा दुसराही एक परिणाम होत आलेला आहे. उत्कट मैत्री लबाडीला जरासुद्धा वाव देत नाही. अशा उत्कट व म्हणूनच अन्याज मैत्रीला लबाडीचा जरा जरी वास आला तरी दुर्गाताई लबाड माणसाला तटकन तोडून टाकतात. दुर्गाताईंचा स्नेह लाभणं, दीर्घकाळ लाभणं हे कठीण असतं. आपली त्यात कसोटी असते. आपल्या वृत्तीमधील हीण दुर्गाताईंना जाणवलं आणि त्यांनी दाखवून दिलं (कसलाही आडपडदा न ठेवता त्या ते बोलून दाखवतात !) तर आपल्याला सोडायला लागतं. सहसा ते आपल्या हातून होत नाही. मग दुर्गाताई आपणापासून दूर जात नाहीत, आपण त्यांच्यापासून दूर राहू लागतो. दुर्गाताईंचे हर्षामर्ष हे त्यांच्या या अत्युत्कट सरळ मनोवृत्तीतून उद्भवलेले असतात. मात्र त्यांची झळ दुसऱ्यांना लागत नाही. त्यांनाच लागते. त्या एकाकी उरतात !

मी लिहिलं खरं की, त्या एकाकी उरतात. पण लगेच वाटलं, हे खरं नाही. कारण त्यांचं मन मोकळं, रितं असं कधी असतच नाही. त्या सदा न् कदा ज्ञानाची नवनवीन क्षितिजं धुंडाळीत असतात. त्यांच्या मनात एक सामाजिक प्रबोधनाविषयीची निष्ठा आहे. ज्ञानवृद्धीसाठी सदैव श्रमण्याची त्यांना हौस आहे. पण ज्ञानोपासनेची सहजसखी रूक्षता मात्र त्यांच्या जवळपासदेखील फिरत नाही. उलट त्यांच्या जवळ कवीची तरल प्रतिभा आहे. कवीच्या शब्दांची किमया आहे. या शब्दब्रह्माचा आनंद त्यांच्या मनात सदैव भरून राहिलेला असतो. मग त्या एकाकी कशा राहाव्यात ?

अर्थातच अकृत्रिम जिव्हाळ्याची माणसं त्या सहजपणे ओळखतात. या माणसांना त्या अतिशय मायेनं जपतात. त्यांच्यावरती चिडतात, रागावतात, त्यांना ताडकन् बोलतात नि मग हळहळतातही. या माणसाशी बोलताना मात्र दुर्गाताई आपण नवीन काय वाचलं, नवीन काय लिहिलं, आपल्याला नवीन काय सुचलं इत्यादी सांगतात. त्या वेळी त्यांच्या डोळ्यांत कौतुक लकलकत असतं. त्या जेव्हा असं बोलत असतात तेव्हा ऐकत राहावंसं वाटतं. मला आत्ता वाटतं आहे, पूर्वी आमच्या ज्या अशा भेटी झाल्या त्या वेळी मी जर ध्वनिलेखनयंत्राने आमची बोलणी नोंदून घेतली असती तर विविध कलाबंधांच्या निर्मितीचं गूढ उकलण्यासाठी दुर्गाताईंच्या विचारांचा व संकल्पनांचा अमोल आधार आपल्याला लाभला असता.

विविध कलाबंध असं मी म्हटलं. या कोणकोणत्या कला असतील ? चित्रकला आहे. मूर्तिकला आहे. निबंध आहेत. कथा, कादंबऱ्या, कविता, नाटके इत्यादी सारे साहित्य-प्रकार आहेत याच जोडीला शिवणकला, विणकाम व कशिदा ही जर मी सांगितली तर कुणाला आश्चर्य



वाटेल. पण या सर्वच कलांतले नाजुक ताग, नाजुक व मनोहारी टाके दुर्गाताईंनी निरखून पाहिलेले आहेत. आत्मसात केलेले आहेत. म्हणून तर त्यांच्या साहित्यशैलीचं पोत हे अगदी खास त्यांचं असं आहे. अद्वितीय आहे. आणि त्यांच्या लेखनाला स्त्रीत्वाचा एक सुस्निग्ध असा वास येतो तो यामुळेच.

मात्र दुर्गाताईंशी मैत्री करताना व ठेवताना त्या स्त्री आहेत की नाहीत हा विचारच उद्भवत नाही. जगातील यच्चयावत् बाबींसंबंधी बोलत असताना त्या स्वतः संकोचत नाहीत किंवा दुसऱ्यालाही संकोच वाटत नाही. कारण निखळ ज्ञानोपासनेला आणि कलोपासनेला स्त्रीपुरुष हा भेदभाव माहीत नसतो. पण असं असलं तरीही मी दुर्गाताईंच्या लेखनाला (त्यांच्या बोलण्यालाही) एक सुस्निग्ध वास आहे असं म्हटलं त्याला कारण आहे. उत्कट ऋजुता आणि मार्दव या केवळ स्त्रीसुलभ गुणांविना त्यांच्या कोणत्याही कृतीचा वा उक्तीचा आविर्भाव होऊच शकत नाही. हा असा आविर्भाव मला आढळला तो शरद्बाबूंनी निर्माण केलेल्या काही व्यक्तींमध्ये. सामान्य जनांनी स्वीकारलेल्या तर्कनियमांची चौकट या अशा व्यक्तींना बांधून ठेवू शकत नसते. मुक्तपणाने सौहार्द उधळणं हा या व्यक्तींचा धर्म असतो. त्या व्यक्तींच्या तर्काच्या कात्रीने हीण कसं खसाखसा कापलं जातं ! एकाच वेळी ही माणसं आपल्याजवळ असतात नि दूरही असतात. मात्र त्यांचं दूरत्व आपल्याला कधी जाणवत नाही. आपल्याला या व्यक्ती आपल्या थिटेपणाची जाणीव होऊ देत नाहीत. आपल्या दुःखांवर हळुवार फुंकर घालतात त्या. दुःखितांविषयी त्यांच्या मनात अपार कणव असते. सहानुभूतीची ज्यांना आवश्यकता आहे त्यांना ती देणं हा त्यांचा नित्यधर्म, सहजधर्म असतो. हे अलौकिकाचं देणं ज्यांना प्रत्यक्ष लाभतं ते सुदैवी. पण ज्यांना ते दुरून लाभतं व जाणवतं तेही स्वतःला सुदैवी समजतात. दुर्गाताईंच्या विषयी अशी बुद्धी असणारे कितीतरी जण मला माहीत आहेत. सामान्यतः ते इतर व्यवहारात अहंकारी असतील, परखड शब्दांखेरीज दुसरे शब्दच त्यांच्याजवळ नसतील, पण दुर्गाताईंच्या बाबतीत मात्र त्यांच्याजवळ आदर, श्रद्धा आणि आपुलकी दाखवणारेच शब्द त्यांच्या तोंडातून उमटतील. अशाच प्रकारच्या एका व्यक्तीने मला म्हटलं होतं, ' मी सहसा दुसऱ्यांना चांगलं म्हणायचा नाही, हे तुम्हाला ठाऊक आहे. पण दुर्गाताईंच्या बाबतीत काय म्हणतो आहे ते लक्षात ठेवा. त्यांच्यासमोर मी अगदी मारुतरायासारखा हात जोडून बसेन. '

दुर्गाताईंच्याबद्दल असं गौरवाचं बोलणारी माणसं आढळतात. तसे काही त्यांच्या मताशी आपली मतं जुळत नाहीत म्हणून म्हणा किंवा दुर्गाताईंच्या रोखठोक बोलण्याने म्हणा दुखावलेली माणसं पण आढळतात. केव्हा केव्हा अशा माणसांचा तोल इतका ढळतो की, दुर्गाताईंच्या अमृपाचं लेणं लाभलेल्या साहित्याला वा विचारांना बोल लावायलाही ती कचरत नाहीत. दुर्गाताईंच्या ते कानी जातंही. पण दुर्गाताई त्याबद्दल



अवाक्षरही काढत नाहीत. आपण लिहिलेले वा बोललेले विचार ते आता वाचकांनी वा श्रोत्यांनी कसेही स्वीकारावेत. त्यांची त्याबद्दलची मतं अनुकूल असोत वा प्रतिकूल असोत. आपली मतं स्पष्टपणे मांडण्याचं स्वातंत्र्य दुर्गाताईंना संपूर्णपणे मान्य आहे. आपल्या लेखनाविषयी व बोलण्याविषयी हळवं ममत्व दुर्गाताईंच्या जवळ नाही. मात्र आपल्या प्रतिपादनातली काही चूक कुणी दाखवली नि ती पटली तर त्या आपली चूक झाल्याचे त्या जाहीरपणे स्वीकारतात. ती दुरुस्तही करतात.

आपलं ज्ञान आणि लिखाण जास्तीत जास्त निर्दोष राहावे, व्हावे यासाठी दुर्गाताई अविरत प्रयत्नशील असतात. म्हणूनच नवनवीन विचारप्रणालींचा, संकल्पनांचा व साहित्याचा त्यांचा अभ्यास सातत्याने चालू असतो. त्यांच्या विशेष आवडीची क्षेत्रं म्हणजे दैवतकथा आणि लोककथा. या क्षेत्रातला त्यांचा व्यासंग जबरदस्त आहे नि सततपणे चालू आहे. त्यांनी लोककथांच्या अभ्यासपूर्ण लेखनाची अतिविस्तृत सूची प्रसिद्ध केली. तसंच अस्वलाच्या बाबतीत जगभर आढळणारं साहित्य अभ्यासून मानवाचा मनुष्येतर सृष्टीशी अतिनिगडित असलेला हा संबंध जगभरच्या साहित्यात कसा प्रकटला त्याविषयी एक प्रदीर्घ टिपणही प्रसिद्ध केलं आहे. अगदी अलीकडचा एक दैवतकथाविद् लेव्ही स्ट्राउस याचं उपलब्ध असलेलं सारं साहित्य त्यांनी वाचलं. त्याचा परिचय करून दिला. अशा नवनवीन विचारप्रवण साहित्याचा अभ्यास करीत असताना दुर्गाताई त्या साहित्याविषयी आपल्या सुहृदांशी वारंवार बोलत असतात. जणू आपली त्या विषयाची समज निर्दोष व परिपूर्ण व्हावी असा त्यांचा यत्न असतो. त्या त्या वेळी अभ्यासविषयाने त्या भारून गेलेल्या असतात. आणखी एक असं व्यक्तित्व मला एकदाच आढळलं होतं. दि. के. बेडेकरांचं. तेही दुर्गाताईंप्रमाणेच आपल्या वाचनात आढळलेलं नवलवर्तमान दुसऱ्यांना उत्साहाने सांगत. तुम्हीही वाचा अशी शिफारस करीत.

मला वाटतं, दुर्गाताईंनी इतरांच्या साहित्याचे अनुवाद केले त्याचं कारणही हेच असावं. विशेषतः रवींद्रनाथ ठाकुरांवर त्यांचा जास्त लोभ जडला. बहुदा लोकसाहित्याची त्यांची आवड आणि लोकसाहित्याचं त्यांनी केलेलं संकलन हे याचं कारण झालं असावं. त्यातच भर पडली असावी ती त्यांच्या लयबद्ध संगीतात्म शैलीची, बहुविध अंगांनी प्रकट होणाऱ्या प्रतिभेची. रवींद्रनाथांचं वाङ्मय नीट वाचता यावं म्हणून त्या बंगाली शिकल्या. (फ्रेंच, जर्मन त्यांनी आधीच आत्मसात केलं होतं.) रवींद्रनाथांचे लोकसाहित्यावरील निबंध त्यांनी अनुवादले ते सुद्धा यामुळेच.

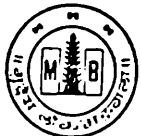
आपल्याला माहीत आहे की दुर्गाताईंनी आणखीही दुसऱ्या साहित्याचा अनुवाद केलेला आहे. सुप्रसिद्ध तत्त्वज्ञ थोरो यांच्या विचाराचा आणि बुद्धाच्या जातककथांचा. मला वाटतं, जातककथांचा अनुवाद हाच खरा खरा दुर्गाताईंच्या स्वभावधर्माचा निदर्शक ठरेल. भोवतालच्या

जनसमूहाविषयी आपुलकी आणि करुणा जातककथांविना दुसऱ्या कोणत्या वाङ्मयात इतक्या सहजसुंदर रूपानं प्रकटलेली आपल्याला आढळेल? दुर्गाताईंच्या स्वभावाशी जुळणारं दुसरं काही वाङ्मय असेल असं मला वाटत नाही. म्हणूनच या कथांच्या छोटेखानी परिचयात्मक निवेदनामध्ये दुर्गाताईंचं समाजधर्माविषयीचं चिंतन आपल्याला गवसतं. आपल्या चिंतनाची मुळं ज्या बुद्धवचनात आहेत ती नेटक्या रूपानं सर्वसामान्य मराठी वाचकांपर्यंत पोहोचवून आपल्या त्या महान पूर्वजाच्या ऋणातून उतराई व्हावं, हा तर दुर्गाताईंचा उद्देश नसेल ना? पण त्या मात्र आपल्याला कायमच्या ऋणात बांधून ठेवीत आहेत!

॥ लेख समाप्त : शांताराम जोग ॥

अनुक्रमणिका





॥ परिषद्-वार्ता ॥

१६

डॉ. मालशे यांचे व्याख्यान

मार्च १९७५ रोजी डॉ. स. गं. मालशे यांचे 'विनोदाचे तत्त्वज्ञान' या विषयावर व्याख्यान झाले.

डॉ. गोखले यांचे व्याख्यान

५ एप्रिल १९७५ रोजी डॉ. द. न. गोखले यांचे "माधव जूलियन : एक रोमँटिक" या विषयावर व्याख्यान झाले.

ज्ञानकोशकार कै. डॉ. श्रीधर व्यंकटेश केतकर स्मृतिदिन :

१० एप्रिल १९७५ रोजी सकाळी डॉ. केतकरांच्या कमला नेहरू उद्यानातील स्मारकास पुष्पांजली अर्पण करण्यात आली व सायंकाळी परिषदेत पुणे विद्यापीठाचे कुलगुरू प्रा. देवदत्त दाभोळकर यांचे "डॉ. केतकरांचे अर्थशास्त्र" या विषयावर व्याख्यान झाले.

कै. भवानराव पंतप्रतिनिधी स्मृतिदिन :

दि. १३ एप्रिल रोजी श्रीमती सुचेता भिडे यांचे 'भरत नाट्यम् आणि त्याचे साहित्य' या विषयावर प्रात्यक्षिकासह व्याख्यान झाले.

वासंतिक वाङ्मयीन गप्पांचा कार्यक्रम :

२७ एप्रिल १९७५ रोजी परिषदेच्या गच्चीवर रात्री वाङ्मयीन गप्पांचा कार्यक्रम आयोजित करण्यात आला होता. प्रा. सौ. सरोजिनी वैद्य,

श्री. मंगेश पाडगावकर, सौ. संजीवनी मराठे, कु. फणसळकर, सौ. सेवा चौहान, डॉ. स. गं. मालशे इत्यादी प्रमुख साहित्यिक व कलावंतांनी भाग घेतला होता. काव्यवाचन, कथाकथन, नकला, इत्यादी विविध कार्यक्रम झाले. उपस्थितांपैकी काही व्यक्तींनी स्वतःच्या कविता या प्रसंगी सादर केल्या. सुमारे तीन तास श्रोत्यांच्या भरगच्च उपस्थितीत हा कार्यक्रम पार पडला.

दुखवटा सभा :

दि. ७ जून १९७५ रोजी विदर्भातील प्रसिद्ध संशोधक व कवी वा. ना. देशपांडे व हैदराबादचे संशोधक व मराठवाडा साहित्य परिषदेचे प्रमुख कार्यकर्ते प्रा. भा. शं. कहाळेकर यांच्या निधनाबद्दल दुखवटा सभा परिषदेतर्फे घेण्यात आली. या प्रसंगी प्रा. रा. श्री. जोग हे अध्यक्ष होते. प्रा. नरहर कुरुंदकर, डॉ. स. गं. मालशे, व डॉ. भीमराव कुलकर्णी यांनी या प्रसंगी श्रद्धांजली अर्पण करणारी भाषणे केली.

कविवर्य ‘ दत्त ’ जन्मशताब्दी :

कै. दत्तात्रेय कोंडो घाटे तथा कविवर्य ‘ दत्त ’ यांच्या जन्मशताब्दीनिमित्त दि. २८ जून १९७५ रोजी परिषदेने खास समारंभ आयोजित केला होता. या प्रसंगी अध्यक्षस्थान प्रा. कु. ब. निकुंब यांनी स्वीकारले होते. या प्रसंगी प्रा. रमेश तेंडुलकर हे ‘ दत्तांच्या कवितेचे वेगळेपण ’, या विषयावर बोलले. कवयित्री सौ. सरिता पदकी यांनी कै. दत्तांच्या काही कवितांचे वाचन केले.

तर्कतीर्थ श्री. लक्ष्मणशास्त्री जोशी सत्कार :

महाराष्ट्रातील थोर विद्वान, विचारवंत, विश्वकोशाचे प्रमुख संपादक व महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृति मंडळाचे अध्यक्ष व परिषदेचे विश्वस्त तर्कतीर्थ श्री. लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी यंदा ७५ व्या वर्षात पदार्पण केले. या अमृतमहोत्सवानिमित्त परिषदेतर्फे दिनांक ७ जुलै १९७५ रोजी शिक्षणशास्त्र संस्थेच्या सभागृहात त्यांचा सत्कारसमारंभ आयोजित केला होता. या प्रसंगी प्रा. गोवर्धन पारिख हे अध्यक्ष होते. प्रा. गं. बा. सरदार, श्रीमती लीलाताई ओगले, मीमांसाभूषण श्री. तांबेशास्त्री यांची या प्रसंगी भाषणे झाली. श्री. तर्कतीर्थांचा शाल, श्रीफळ, पुष्पहार घालून सत्कार करण्यात आला व सौ. जोशींचाही या प्रसंगी सत्कार करण्यात आला. सौ.जोशींची साडी व खणानारळाने ओटी भरण्यात आली.

कै. वा. म. जोशी स्मृतिदिन :

१४ ऑगस्ट १९७५ रोजी कै. वा. म. जोशी स्मृतिदिन दरवर्षीप्रमाणे साजरा करण्यात आला. प्रा. चंद्रशेखर बर्वे यांचे ‘ नाट्य व नवता ’

या विषयावर व्याख्यान झाले.

श्रीज्ञानेश्वरमहाराज सप्तजन्मशताब्दी :

श्रीज्ञानेश्वर सप्तजन्मशताब्दीनिमित्त परिषदेतर्फे या वर्षी विविध कार्यक्रम साजरे करण्याचे ठरले आहे. त्यानुसार या सोहळ्यातील पहिले व्याख्यान श्री. बाळासाहेब भारदे यांचे " ज्ञानेश्वरांचा जीवनयोग " या विषयावर दि. १२ सप्टेंबर १९७५ रोजी झाले.

बालकुमार साहित्यसंमेलनाचे पहिलेच अधिवेशन पुण्यास ३०, ३१ ऑगस्ट रोजी झाले. परिषदेतर्फे कार्यवाह श्री. श्री. ज. जोशी हे उपस्थित होते.

* * *

श्रीज्ञानेश्वरविद्यापीठ (आळंदी देवाची)

'श्रीराधादामोदरविश्वस्तनिधी' ह्या ट्रस्टतर्फे 'ज्ञानेश्वर विद्यापीठ' ही संस्था आळंदी येथे श्री. द. दा. देशपांडे यांनी स्थापन केली. आपले स्वतःचे स्वसंपादित स्थावर मिळकतीचे अर्पणपत्र शके १८६९ मध्ये करून त्यांनी प्रस्तुतचा ट्रस्ट निर्माण केला व त्या ट्रस्टतर्फेच 'ज्ञानेश्वर विद्यापीठ' श. १८८३ या वर्षी स्थापन करण्यात आले.

ज्ञानेश्वर विद्यापीठाचे मुख्य कार्यक्षेत्र आळंदी क्षेत्र हे असून विद्यापीठाची स्वतंत्र भव्य इमारत सुमारे पाऊण लाखाची १९६३ साली तयार झाली. इमारतीचे तळघर मुख्यतः साधकांच्या ध्यान, धारणा, मनन, आत्मचिंतन यासाठी राखून ठेविले आहे. सर्व सोयींनी युक्त असा सभामंडप वर आहे. धार्मिक सभा, प्रवचने, कीर्तने, भजने व इतर सांस्कृतिक कार्यक्रमासाठी सभामंडप प्रामुख्याने उपलब्ध असून अन्य वेळी विवाहादी मंगलकार्यासाठीही त्याचा उपयोग करण्यात येतो.

भक्तियुक्त निष्काम कर्मयोगाचा श्रीज्ञानेश्वरप्रणीत तत्त्वज्ञानाचा प्रचार व प्रसार हा मुख्य उद्देश या विद्यापीठ स्थापनेमागे आहे. शैक्षणिक संस्था, सर्व धर्मांचा तौलनिक अभ्यास, धर्मग्रंथसंग्रह, समाजकल्याणकारी सेवा, वृद्धाश्रम, वानप्रस्थाश्रम, स्वतंत्र प्रकाशन विभाग, संत वाङ्मय-निर्मितीस पुरस्कार, धर्मशिक्षणाचे वर्ग, विद्यार्थी वसतिगृह, वाचनालय, यासारख्या विविध स्वरूपाच्या योजना विद्यापीठाने आखल्या असून त्यांपैकी काहींची सुरुवातही झालेली आहे.

॥ घटना दुरुस्ती ॥


सर्वसाधारण सभेने आदेश दिल्याप्रमाणे श्री. व. ह. गोळे, श्री. वि. त्र्यं. शेटे, श्री. रा. ज. देशमुख (निमंत्रक) व डॉ. भीमराव कुळकर्णी (कार्याध्यक्ष) या सदस्यांच्या समितीने सुचविलेल्या व कार्यकारिणीने काही दुरुस्त्यांसह संमत केलेल्या घटना-दुरुस्तीचा मसुदा खाली दिला असून त्यावर सभासदांना काही दुरुस्त्या, पुरस्या अथवा नवीन कलमे सुचवावयाची असल्यास २५ नोव्हेंबर १९७५ च्या आत तशी लेखी सूचना कार्यालयाकडे करावी.

मूळ घटना	दुरुस्त्या
४. **वर्षगणना :** परिषदेचे वर्ष १ एप्रिल ते ३१ मार्च अखेर असावे.	४. **वर्षगणना :** परिषदेचे वर्ष १ एप्रिल ते ३१ मार्च असेल.
६. **सभासदवर्ग :** परिषदेचे सभासद पुढील प्रकारचे असतील.	६. **सभासदवर्ग :**
१. उपकर्ते : किमान ५००० (पाच हजार) रुपये देणारे	१. उपकर्ते : किमान ५००० (पाच हजार) रुपये देणारे.
२. आश्रयदाते : किमान १००० (एक हजार) रुपये देणारे.	२. आश्रयदाते : किमान २००० (दोन हजार) रुपये देणारे.

मूळ घटना

३. साहाय्यक : किमान ५०० (पाचशे) रुपये देणारे
४. हितचिंतक : किमान २५० (अडीचशे) रुपये देणारे.
५. आजीव : किमान १०० (शंभर) रुपये देणारे.
(१ ते ५ मधील रक्कम एक वर्षाच्या आत पुरी करावी.)
६. साधारण : वार्षिक रु. ५ (पाच) देणारे.

८. सभासदांचे अधिकार : परिषदेच्या सभासदास पुढील अधिकार राहतील. परिषदेच्या सर्व सभांस उपस्थित राहणे, तेथे होणाऱ्या चर्चेत भाग घेणे, मत देणे, कार्यकारी मंडळाचे गुप्त म्हणून ठरवून ठेवलेल्या कागदपत्रांव्यतिरिक्त हिशेब, दप्तर व इतर कागदपत्र पाहावयास मागणे, साहित्य महामंडळाच्या संमेलनाचे प्रतिनिधी होणे, तसेच इतर सर्व प्रकारचे सभासदत्वाचे मूलभूत हक्क राहतील. मात्र ज्यांच्या सभासदत्वाला बारा महिने पूर्ण झाले असतील अशा सभासदांनाच त्रैवार्षिक निवडणुका, घटनाविषयक प्रश्न आणि वार्षिक सभांतील कामकाज या बाबतीत मत देण्याचा हक्क राहील. ज्या साधारण सभासदाकडे एक वर्षाची बाकी थकली असेल त्यास परिषदेची 'पत्रिका' मिळणार नाही. मात्र त्याने ही बाकी दिल्यास त्यास मागील वर्षाचे अंक

दुरुस्त्या

३. साहाय्यक : किमान १००० (एक हजार) रुपये देणारे.
४. हितचिंतक : किमान ५०० (पाचशे) रुपये देणारे.
५. आजीव : किमान २०० (दोनशे) रुपये देणारे.

६. साधारण : वार्षिक रु. १५ (पंधरा) देणारे.

टीप : क्र. १ ते ५ या वर्गाचे यापूर्वी जे सभासद झाले असतील त्यांचे हक्क कायम राहतील.

८. सभासदांचे अधिकार : परिषदेच्या सभासदास पुढील अधिकार राहतील : परिषदेच्या सर्व सभांस उपस्थित राहणे, तेथे होणाऱ्या चर्चेत भाग घेणे, मत देणे, कार्यकारी मंडळाने गुप्त म्हणून ठरवून ठेवलेल्या कागदपत्रांव्यतिरिक्त हिशेब, दप्तर व इतर कागदपत्र पाहावयास मागणे, साहित्य महामंडळाच्या संमेलनाचे प्रतिनिधी होणे, साहित्य महामंडळाने वेळोवेळी केलेल्या नियमांनुसार साहित्य-महामंडळाचे प्रतिनिधी होणे. तसेच इतर सर्व प्रकारचे सभासदत्वाचे मूलभूत हक्क राहतील. मात्र सभासद झाल्याच्या तारखेपासून ज्यांच्या सभासदत्वाला बारा महिने पूर्ण झाले असतील अशा सभासदांनाच त्रैवार्षिक निवडणुका, घटनाविषयक प्रश्न आणि वार्षिक सभांतील कामकाज यांबाबतीत मत देण्याचा व भाग घेण्याचा अधिकार राहील. सभासदत्वाच्या वर्गणीचे कलम ४ मध्ये तरतूद केल्याप्रमाणेच (१ एप्रिल ते ३१ मार्च अखेर) वर्ष राहील. नवे वर्ष सुरू झाल्यानंतर ज्या सभासदाची वार्षिक वर्गणी येणार नाही त्याला

मूळ घटना	दुरुस्त्या
शिल्लक असल्यास मिळतील. कोणत्याही सभासदास राजीनामा देता येईल. मात्र वर्गणी परत मागण्याचा अधिकार राहणार नाही.	वर्गणी येईपर्यंत अंक पाठविले जाणार नाहीत. वर्गणी आल्यानंतर मागील अंक शिल्लक असल्यास पाठविले जातील. कोणत्याही सभासदास राजीनामा देता येईल. मात्र वर्गणी परत मागण्याचा अधिकार राहणार नाही.
१०. पदाधिकारी : महाराष्ट्र साहित्य परिषदेचे पदाधिकारी.	**१०. पदाधिकारी** : महाराष्ट्र साहित्य परिषदेचे पदाधिकारी.
(अ) अध्यक्ष १, उपाध्यक्ष ३, कार्याध्यक्ष १, कोषाध्यक्ष १, कार्यवाह ३, आणि "पत्रिका" संपादक १ असे एकूण १०.	(अ) अध्यक्ष १, उपाध्यक्ष ३, कार्याध्यक्ष १, कोषाध्यक्ष १, कार्यवाह ३, आणि "पत्रिका" संपादक १ असे एकूण १०.
(आ) अध्यक्ष, उपाध्यक्ष, कार्याध्यक्ष, कोषाध्यक्ष व कार्यकारी मंडळाचे १३ सभासद यांची निवड परिषदेच्या सर्व सभासदांनी करावयाची आहे.	(आ) अध्यक्ष, उपाध्यक्ष, कार्याध्यक्ष, कोषाध्यक्ष व कार्यकारी मंडळाच्या १३ सभासदांची निवड परिषदेच्या सर्व सभासदांनी करावयाची आहे.
	(इ) वरील पोटकलम 'आ' मध्ये कोणत्याही पदाची निवडणूक कोणत्याही कारणासाठी जर होऊ शकली नाही, तर ते पद निवडणुकीनंतर भरणाऱ्या पहिल्याच सर्वसाधारण सभेत, तसे विषयपत्रिकेत निर्दिष्ट करून, त्या जागा भरण्यात येतील. याबाबतचे जरूर ते निर्णय निर्वाचन मंडळाने करावेत.
११. निवडणुका :	**११. निवडणुका** :
(अ) परिषदेच्या सर्व निवडणुका दर तीन वर्षांनी गुप्त मतदानपद्धतीने, लेखी स्वरूपात होतील. **सभासदांकडे मतपत्रिका टपालाने पाठवाव्या.**	(अ) परिषदेच्या सर्व निवडणुका दर तीन वर्षांनी, गुप्त मतदानपद्धतीने लेखी स्वरूपात टपालाने होतील. (टपाल याचा अर्थ पोस्टाचे तिकीट लावून पोस्टातर्फे पाठविलेला लिफाफा, किंवा समक्ष वा दूतामार्फत आणून दिलेला बंद लिफाफा.)

मूळ घटना	दुरुस्त्या
(इ) मतदानास पात्र असलेल्या सभासदांची यादी कार्यकारी मंडळाने तयार करावी व ती निवडणुकीच्या आधी दोन महिने निर्वाचन मंडळाच्या स्वाधीन करावी.	(इ) मतदानास पात्र असलेल्या सभासदांची यादी कार्यकारी मंडळाने तयार करावी व ती निवडणुकी ज्या वर्षात होतील त्या वर्षाच्या जानेवारीपर्यंत निर्वाचन मंडळाच्या स्वाधीन करावी.
१२. कार्यकारी मंडळाची रचना :	**१२. कार्यकारी मंडळाची रचना :**
(अ) कार्याध्यक्ष व कोषाध्यक्ष हे पुण्यातील असावेत. कार्यकारी मंडळावर निवडावयाच्या १३ सभासदांपैकी पुण्यातील ५ व पुण्याबाहेरील ८ असावेत. हे ८ सभासद पुढीलप्रमाणे निवडावेत. सातारा, सांगली, कोल्हापूर व सोलापूर या चार जिल्ह्यांच्या गटातून २; अहमदनगर, नाशिक, धुळे व जळगाव या चार जिल्ह्यांच्या गटातून २; ठाणे, कुलाबा, रत्नागिरी, वेळगाव कारवार गोवा या जिल्ह्यांच्या गटातून २; उर्वरित भागातून २; मात्र, दोन प्रतिनिधी निवडून येण्यासाठी प्रत्येक गटात मतदानपात्र सभासदांची संख्या १०० पेक्षा अधिक असली पाहिजे. ही संख्या १०० पेक्षा कमी असल्यास प्रत्येक गटास कमीत कमी एक प्रतिनिधी मिळेल.	(आ) कार्याध्यक्ष व कोषाध्यक्ष हे पुण्यातील असावेत. कार्यकारी मंडळावर निवडावयाच्या १३ सभासदांपैकी पुण्यातील ५ व पुण्याबाहेरील ८ असावेत. हे ८ सभासद पुढीलप्रमाणे निवडावेत. सातारा, सांगली, कोल्हापूर व सोलापूर या चार जिल्ह्यांच्या गटातून २; अहमदनगर, नाशिक, धुळे व जळगाव या चार जिल्ह्यांच्या गटातून २; ठाणे कुलाबा, रत्नागिरी, वेळगाव, कारवार, गोवा या जिल्ह्यांच्या गटातून २; मुंबई विभागासाठी १ व उर्वरित विभागासाठी १; मात्र वरीलपैकी ज्या गटास २ प्रतिनिधी निवडण्याची सवलत दिली आहे, त्यांना वर्गणीदारांची संख्या १०० पेक्षा कमी असता कामा नये.
१८. अध्यक्ष :	**१८. अध्यक्ष**
(आ) परिषदेच्या अध्यक्षांना कार्याध्यक्षांच्यामार्फत परिषदेचे कोणतेही कागदपत्र अवलोकनासाठी मागून	(आ) परिषदेच्या अध्यक्षांना कार्याध्यक्षांच्यामार्फत परिषदेचे कोणतेही कागदपत्र अवलोकनासाठी मागून घेण्याचा अधिकार आहे. उपाध्यक्ष,

मूळ घटना

घेण्याचा अधिकार आहे. उपाध्यक्ष, कार्याध्यक्ष अथवा कोषाध्यक्ष यांचे राजीनामे स्वीकारण्याचा अधिकार अध्यक्षांना आहे. राजीनाम्याची प्रत त्या त्या पदाधिकाऱ्याने कार्यालयाकडे पाठविली पाहिजे. अध्यक्षांना राजीनामा द्यावयाचा झाल्यास तो त्यांनी कार्याध्यक्षांकडे पाठवावा.

१९. कार्यकारी मंडळाची कामे :

(आ) कार्यकारी मंडळाचा कोणी सभासद अथवा कार्याध्यक्ष अथवा खजिनदार यांच्याविरुद्ध अविश्वास व्यक्त करावयाचा झाल्यास अशा प्रकारचे मत कार्यकारी मंडळाने २।३ बहुमताने व्यक्त करावयास पाहिजे. तथापि अविश्वासाचा ठराव मंजूर करण्यापूर्वी ज्याच्या विरुद्ध असा ठराव असेल त्याला त्याचे म्हणणे मांडावयास संधी दिली पाहिजे. अविश्वासदर्शक ठराव मंजूर झाल्यानंतर तो सभासद अथवा पदाधिकारी आपल्या स्थानापासून मुक्त झाला असे मानण्यात यावे.

२०. कार्यकारी मंडळाची सभा :

(ई) नवीन

३०. संलग्न संस्था मान्यता :

(आ) संलग्न संस्थांनी नोंदणी आकार पाच रुपये द्यावा व दरवर्षी दहा रुपये वर्गणी द्यावी.

भीमराव कुलकर्णी कार्याध्यक्ष

दुरुस्त्या

कार्याध्यक्ष अथवा कोषाध्यक्ष यांचे राजीनामे स्वीकारण्याचा अधिकार अध्यक्षांना आहे. राजीनाम्याची प्रत त्या त्या पदाधिकाऱ्याने कार्यालयाकडे पाठविली पाहिजे. अध्यक्षांना राजीनामा द्यावयाचा झाल्यास तो त्यांनी कार्याध्यक्षांकडे पाठवावा. कार्याध्यक्षांनी तो स्वीकारार्थ कार्यकारिणीपुढे ठेवावा, व तो कार्यकारिणीच्या पुढील बैठकीत स्वीकारावा.

१९. कार्यकारी मंडळाची कामे :

(आ) कार्यकारी मंडळाचा कोणी सभासद अथवा कार्याध्यक्ष अथवा कोषाध्यक्ष यांच्याविरुद्ध अविश्वास अथवा निषेध व्यक्त करावयाचा झाल्यास अशा प्रकारचे मत कार्यकारी मंडळाने २।३ बहुमताने व्यक्त करावयास पाहिजे. तथापि अविश्वासाचा किंवा निषेधाचा ठराव मंजूर करण्यापूर्वी ज्याच्या विरुद्ध असा ठराव असेल त्याला आपले म्हणणे मांडण्यास संधी दिली पाहिजे. अविश्वासदर्शक ठराव मान्य झाल्यानंतर तो पुढील सर्वसाधारण सभेपुढे योग्य त्या कार्यवाहीसाठी ठेवावा.

२०. कार्यकारी मंडळाची सभा :

(ई) परिषदेचे दैनंदिन कार्य सुरळीतपणे व नियमांनुसार चालावे यासाठी योग्य ते शासकीय नियम करण्याचा अधिकार कार्यकारिणीचा आहे.

३०. संलग्न संस्था मान्यता :

(आ) संलग्न संस्थांनी नोंदणी आकार दहा रुपये द्यावा व दरवर्षी २५ रुपये वर्गणी द्यावी.

कार्यवाह : **द. वा. डावरे, रा. ज. देशमुख, श्री. ज. जोशी**

卐

अनुक्रमणिका

॥ महाराष्ट्र-साहित्य-परिषद ॥

॥ टिळक रस्ता, पुणे ३० ॥

दि. २५-१०-७५

॥ विशेष साधारण सभेची सूचना ॥

स. न. वि. वि.

म. सा. परिषदेची विशेष साधारण सभा रविवार दि. ३० नोव्हेंबर १९७५ रोजी पुणे येथे परिषदेच्या माधवराव पटवर्धन सभागृहात, सायंकाळी ५ वाजता भरणार आहे. आपण या सभेला अवश्य यावे ही विनंती.

कामे

म. सा. परिषदेच्या कार्यकारिणीने सुचविलेल्या घटना-दुरुस्तीवर विचार करणे. (घटनादुरुस्ती-खर्डा सोबत छापला आहे.)

आपले,

रा. श्री. जोग (अध्यक्ष)
भीमराव कुलकर्णी (कार्याध्यक्ष)
दा. दि. कुलकर्णी (कोषाध्यक्ष)

द. बा. डावरे
रा. ज. देशमुख
श्री. ज. जोशी
} कार्यवाह

र्हि मग वा तु शब्दोते ।। काई थि डेयां चरि साम्यतें ।। प हो सिध्दि जे ।। ११ ।। अवधारा आव
डे ते सगणुं मुरु ।। परिम हा तेथिं न मिरवे का इ करुं ।। अमृता च्या ताटि वी गरु ।। ऐसि
ल सोयवैचि ।। ७ ।। अ होहि मक रासि विंझणे ।। कीं नाबापुडे आपि कणि ।। ले णपासि ले
णिं ।। हि केहिं आथि ।। १० ।। सांगपरि महे का पि तुरंबा वें ।। सागरें केवि णेगाईना हा वें ।। हे
गगनेचि आहे आच्छ वें ।। ऐसा पवाडु कैंचा ।। ११ ।। ते सें हें मनें अवधान धाय ।। आपि त
ली ह्मणं हें होय ।। ऐसें व्हेवें केवि णातें आहें ।। ले णिरसा तु सी ।। १२ ।। जरि हि वि स्ती
प्रगटि न याग सस्ति ।। हा लि वेनि न कि जे आ रति ।। कानु को दे केआ पाम ति ।। आयु
नि दिजे ।। १३ ।। त्र प्रभु तु ह्मी मरे शाचिया मति ।। आपि मि तु व का आचि तु से ताति ।। ते
जो बोल जे हि ंमग गा वति ।। ते हि चि का रोल कि ।। १४ ।। बाल क बापाचा ताटि रिगे ।।
रि गो नि बापा ते चि जेव उका गे ।। कि सो तो पले नि वे गे ।। मुख चि वोडवि ।। १५ ।। तेसा